ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

JULIO - SEPTIEMBRE

N.º 106 VOL. 27

1 9 5 3

CON CENSURA ECLESIASTICA

RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA

EDICIONES JURA-SAN LORENZO, 11-MADRID

SUMARIO

Págs.

RABENECK, IOHANNES, *De principio identitatis comparatae et mysterio SS. Trinitatis secundum Concilium Lateranense IV* 301
LEAL, JUAN, *La Eucaristía y la Parábola del Buen Pastor (Io 10, 1-18).* 317
NORTH, ROBERTO, *El nuevo «santuario» de Jericó* 325

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

COLLANTES, JUSTO, *La más antigua interpretación de Io 4, 35* 339
BOVER, JOSÉ M.ª, *Autenticidad de Lc 9, 54-56* 347
ZALBA, M., *El ayuno eucarístico* 351
SOLÁ, FRANCISCO DE P., *Un libro sobre la Causalidad de los Sacramentos* 359

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: Journet, Ch., *L'Eglise du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative.* II *Sa structure interne et son unité catholique.*—Gramlich, M. A., *Id y Enseñad. Pequeño manual Catequístico.*—Galtier, P., *Aux origines du sacrament de pénitence.*—Bujanda, J., *Teología del más allá.*—Conway, Bertrand, L., *Buzón de preguntas. Objeciones contra la religión, más corrientes en nuestros días.* Trad. de S. Llorente.—Laurentin R., *Le titre de Corédemtrice.*—Pazzetti, R., *L'Immacolata Concezione di Maria in P. Francesco Bordoni,* T. O. R.—Carro, V., *El Maestro Fr. Pedro de Soto, O. P. Las Controversias político-teológicas en el siglo XVI,* t. 2.º *El Maestro Soto, las controversias teológicas y el Concilio de Trento.*—Rodríguez, S. M., *Manual de Hebreo y Arameo bíblicos.* I. *Gramática Hebrea,* l. I.º, 4.ª ed.—Lazzarato, D., *Chronologia Christi seu Discordantium fontium Concordantiam ad iuris normam.*—Ginebra y Espona-Serra y Buixó, E., *Homilías evangélicas para todas las dominicas y principales festividades del año,* 2.ª ed.—Gallina, C., *La Biblia para los niños. Nuevo Testamento.* Trad. del italiano por C. Montserrat.—Aratoris, subdiaconi, *De Actibus Apostolorum.* Ex recensione A. Patch McKinlay.—R. Pazos, M., *El Episcopado Gallego a la luz de documentos romanos,* 3 vols.—Jedin, H., *Das Konzil von Trient. Ein Ueberblick ueber die Erforschung seiner Geschichte.*—Jedin, H., *Il tipo ideale di Vescovo secondo la Riforma Cattolica.*—S. M. C., *Henry Suso Saint and Poet.*—Ricardo de S. Víctor, *Sermons et Opuscles Spirituels inédits,* t. I *L'Edit d'Alexandre ou Les trois Processions.* Texte latin et trad. française.—*La prière de Jésus,* par un Moine de l'Eglise d'Orient.—Sobrino, J. A., *Estudios sobre San Juan de la Cruz y nuevos textos de su obra.*—Dagens, J., *Bérulle et les origines de la Restauration catholique (1575-1611).*—Fazzari, G., *Valutazione etica e consenso matrimoniale.*—Genicot, E.-Salsmans, I., *Institutiones Theologiae Moralis.* Ed. 17.ª, quam paravit A. Gorterbecke, 2 t.—Mattai, G., *Antonio Rosmini e il probabilismo.*—Márquez, G., *Doctrina de la Iglesia sobre el Derecho de Enseñar.*—Fernández Martínez, J., *Privilegios de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl.*—González y González, E., *Crítica.*—José M.ª de la Cruz, *Cuadernos íntimos. El Mito de lo Bello.*—González Alvarez, A., *Introducción a la Metafísica.*—*Cursus Philosophicus Collegii Maximi Ysletensis S. I. Metaphysica Generalis,* 2.ª ed. a I. Davila. *Philosophia Moralis Specialis,* a R. Martínez del Cam-

po.—Weter, G. A., *Der dialektische Materialismus, seine Geschichte und sein System in der Sowjet-Union.*—La Vaissière-Palmés, *Psicología experimental,* 3.ª ed. de la vers. cast. de la obra del P. J. La Vaissière, aumentada por el autor y puesta al día por el trad. P. F. Palmés.—*Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus.* Trad. por A. Moralejo, C. Torres, J. Feo.—Martins, M., *Ciclo Franciscano no nossa Espiritualidade Medieval. Lavdes et Cantigas Espiritvais de Mestre André Dias, escritas dos mil quatrocentos e trinta e cinco anos.*—Morán Sánchez Cabezudo, B., *La enfermedad en la ascética del Beato Juan de Avila.* — León, Fray Luis de, *Obras Completas Castellanas,* 2.ª ed.—Malon de Chaide, P. *La conversión de la Magdalena,* adap. por F. Valcarce.—Azpiazu, J., *La Acción social del sacerdote,* 4.ª ed.—Ximénez de Sandoval, F., *Un mundo en una celda. (Sor María de Agreda).*—Oráa, A., *Retiros mensuales. Meditaciones. Exámenes prácticos. Devociones.*—Méndez Plancarte, A., *El Corazón de Cristo en la Nueva España.*—Cayré, F., *Dieu Présent dans la vie de l'esprit.*—Thiriet, J.—Pezzali, P., *Archivo homilético para todas las dominicas y fiestas del año.* Trad. de la 10.ª ed. francesa, aumentada según la 16.ª ed. italiana, 4 tomos.—M.ª Eugenio del Niño Jesús, *Quiero ver a Dios. Síntesis de la espiritualidad a través de Las Moradas de Santa Teresa.* Trad. del francés por el P. Bernardo de S. José.—Evaristo de la Virgen del Carmen, *¡Dios te salve María...! Reflexiones sobre la salutación Angélica.*—Enciso Viana, E., *Apuntes.*—Grammatico, A., *La Virgen del Carmen. Novenario y panegírico con instrucciones sobre el santo escapulario.*—Carrascosa, F., *La Misa del enfermo.*—T'ien Chwen Min, *Visiones inéditas de Oriente.*—Mauricio de Begoña, *Arte, Ciudad, Iglesia. Lo artístico. Lo social.*—Sancho Nebot, A., *Bajo dos tiranías.* — Endrody, L., *Esteban Kaszap. ¡La vida por Cristo!* Trad. del húngaro, por A. Sancho.—Bussiéres, Barón de, *Conversión de María Alfonso Ratisbonne.*—Ortiz Muñoz, A., *Mi hermana y yo damos la vuelta al mundo* 369

REVISTAS: Extractos de VigChr, RazFe, MissHisp, Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica 410

CRONICAS 416

LIBROS RECIBIDOS 422

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE ADMINISTRACIÓN.—*Augusto Segovia, S. I.,* de la Facultad de Granada.—*Joaquín Salaverri, S. I.,* de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*José Madoz, S. I.,* de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmau,* de la Facultad de San Cugat del Vallés (Barcelona).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1953 SON

España	70 ptas.
Extranjero	100 »
Número suelto	22 »
Número atrasado	26 »

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

De principio identitatis comparatae et mysterio SS. Trinitatis secundum Concilium Lateranense IV

Principio identitatis comparatae affirmatur quae sunt eadem uni et eidem esse etiam inter se eadem.

Quid potest esse unum et idem cum aliquo? Sensu stricto seu simpliciter nihil nisi ipsum. Nihilominus aliquid idem esse potest etiam cum aliquo cum quo non est simpliciter unum idemque. Ita homo simpliciter idem est cum corpore humano informato anima rationali, sed neque cum anima neque cum corpore. Sed aliquo modo etiam cum anima et cum corpore idem est; secus cum corpore informato anima rationali non posset esse simpliciter idem. Nihil tamen idem esse potest cum aliquo sub eo respectu, sub quo realiter ab eo distinguitur. Nam identitas et distinctio, quae eorundem sint sub eodem respectu, mutuo se excludunt. Hinc si aliqua secundum realitatem realiter ab invicem distinguuntur, ut corpus et anima in homine, secundum realitatem nequeunt esse eadem. Sed neque cum utroque eorum quae *ab invicem* realiter secundum realitatem distinguuntur aliquid unum et idem esse potest. Sint ex. gr. Aa et Ab ab invicem ita distincta. Si dein assereretur utrumque esse idem cum eodem A, assereretur aliquid quod esse non potest. Sequeretur enim A esse Aa et non esse Aa. A esset Aa ex suppositione facta. Sed ex eadem suppositione esset etiam Ab quod non est Aa; ergo etiam A cum quo Ab est idem non esset Aa. Quae dicta sunt valent, si Aa et Ab sub eo respectu sub quo ab invicem secundum realitatem distinguuntur eadem esse dicuntur cum uno et eodem A vel si aliquid sub eo respectu unum et idem dicitur cum iis quae sub eodem respectu ab invicem secundum realitatem distinguuntur. Quia homo constat corpore et anima quae realitate sua ab invicem realiter differunt, propterea homo neque cum corpore, neque cum anima simpliciter idem esse potest. Sed quae inter se aliquo modo, sed non aliqua realitate distinguuntur, etiam cum uno et eodem secundum realitatem idem esse possunt. Persona secundum multorum sententiam a propria natura non realiter

distinguitur, sed eadem realitas quae est natura est etiam persona. Sunt igitur persona et natura secundum realitatem unum et idem. Sed non sunt unum et idem simpliciter. Hoc constat ex mysteriis Trinitatis et Incarnationis. Et etiam independenter ab his mysteriis aliter loquimur de natura et aliter de persona. Persona dicitur habere naturam, sed natura non dicitur habere personam. Dicimus plures personas convenire in eadem natura seu habere eandem naturam, sed non dicimus plures personas esse eandem personam. Ut substantia singularis completa rationalis naturae quae in se et ad se est, sit etiam persona, ulterius requiritur, ut ita in se et ad se sit, ut sit nullius alterius seu sit incommunicabilis et sui iuris. Hinc licet natura et persona secundum realitatem sint unum et idem, tamen non sunt simpliciter idem, sed aliquo modo distinguuntur.

Quando igitur de identitate aliquorum agitur, videndum est, utrum agatur de identitate quae simpliciter talis est an de identitate quae non est simpliciter talis.

Praeterea etiam attendendum est ad naturam eorum quae cum uno et eodem eadem esse dicuntur. Si *relativum* cum absoluto comparatur, eius identitas cum absoluto nequit esse eadem atque identitas absoluti cum absoluto. Absolutum cum absoluto simpliciter idem esse potest, sed relativum non. Nihilominus etiam relativum aliquo modo idem esse potest cum absoluto, quia etiam relativum aliquid in se et ad se et sub hoc respectu absolutum est. Si *relationes* cum absoluto comparantur, cum eo, ut est absolutum, nullo modo idem esse possunt, quia absolutum ut absolutum omni relatione caret; sin autem cum relativo comparantur, cum eo aliquo modo identificari possunt, quia relativum formaliter relativum est relatione. Sed neque cum relativo relatio simpliciter idem esse potest; nam relativum non tantum est habitudo unius ad aliud, sicut relatio, sed est etiam aliquid in se et ad se.

His de ipsa identitate aliquorum praemissis iam transeamus ad considerandum principium identitatis comparatae. Ac primum quidem animadvertendum est, si de vera identitate aliquorum quae sit in ordine rerum agitur, non recte illud principium exprimi, si dicitur: quae sunt eadem uni et eidem *tertio*, sunt etiam eadem inter se. Si illud unum et idem, cum quo aliqua eadem esse dicuntur, revera tertium aliquod est, quod igitur duo alia ab ipso et ab invicem realiter distincta supponit, impossibile est, ut haec tria sint unum et idem. Sed illa duo sicut inter se distinguuntur, cum sint duo, sic etiam distinguentur ab eodem tertio. Utique duo quae inter se realiter distinguuntur et sunt

revera duo, tamen cum uno et eodem et sic etiam inter se *aequalia* esse possunt, ut duo corpora ratione ponderis vel magnitudinis vel formae inter se aequalia esse dici possunt, quia sunt aequalia uni et eidem tertio; sed *eadem* et multo minus *simpliciter eadem* esse non possunt. Ut igitur principium identitatis recte exprimatur, dicendum est: Quae sunt eadem *uni et eidem* sunt etiam eadem inter se.

Per se patet vi principii identitatis non maiorem identitatem aliquorum inter se affirmandam esse quam est eorum identitas cum uno et eodem. Hinc si aliqua cum uno et eodem non simpliciter eadem sunt, neque inter se vi principii identitatis simpliciter eadem esse debent. Et anima et corpus identificantur cum homine, sed non simpliciter, quia homo neque est solum anima neque solum corpus. Hinc vi principii identitatis anima et corpus neque inter se simpliciter idem esse debent. Relativum, ut dictum est, aliquo modo idem esse potest cum absoluto; sed simpliciter idem cum eo dici non potest. Quare si plura relativa eadem esse dicuntur cum uno et eodem absoluto, vi principii identitatis dici nequeunt esse simpliciter eadem inter se.

Praeterea identitas aliquorum inter se vi principii identitatis asseri nequit, nisi illud, cum quo dicuntur esse eadem, sit stricte unum et idem. Supponamus aliqua dici eadem esse cum homine. Si unum idem est cum homine secundum corpus, aliud idem cum eo secundum animam considerato, inde nihil pro eorum identitate inter se sequitur, quia non est unum et idem cum quo dicuntur esse eadem; potius sequeretur ea esse ab invicem secundum realitatem distincta, sicut realitas corporis alia est atque realitas animae.

Ut igitur ex identitate aliquorum cum uno et eodem ad eorum identitatem inter se quae *simpliciter* talis sit concludi possit, duae condiciones impletae esse debent. Prima est, ut illud cum quo dicuntur esse unum et idem, sit *stricte* unum et idem. Secunda est, ut ea quae dicuntur esse eadem cum uno et eodem, *simpliciter* cum eo sint unum et idem. Cum hae condiciones ex ipsa natura rerum de quibus agitur sequantur, in omni applicatione principii identitatis impletae esse debent. Si neutra vel etiam una tantum non impletur, vi principii identitatis pro identitate eorum quae dicuntur eadem cum uno et eodem nihil sequitur.

Etiam si non agitur de identitate quae simpliciter sit talis, sed tamen de identitate aliqua, id cum quo aliqua eadem esse dicuntur, sensu stricto unum esse debet. Ea autem quae cum uno et eodem eadem esse dicuntur, ab eo sub eodem respectu sub quo dicuntur eadem non debent distingui. Ut vi principii identitatis affirmari possit aliqua

inter se eadem esse secundum realitatem, debent praecise secundum realitatem eadem esse cum uno et eodem.

His explicatis iam quaerendum est, possitne principium identitatis comparatae etiam ad Deum et imprimis ad sanctissimam Trinitatem applicari. Ut notum est, sunt qui putent id ad mysterium Trinitatis applicari non posse, quia sic distinctio realis personarum salva consistere non posset. Sed magisterium ecclesiasticum non quidem dixit id etiam ad mysterium Trinitatis applicari posse, sed de facto id applicasse videtur.

Omnibus theologis nota sunt duo decreta Concilii Lateranensis IV quae caput *Firmiter* et caput *Damnamus* vocantur. Prius (Denz. 428) est professio quaedam fidei in qua Ecclesia fidem suam profitetur in unum Deum qui tamen est tres personae ab invicem eo distinctae, quod Pater est a nullo, Filius a Patre solo et Spiritus Sanctus ab utroque, Pater generans, Filius nascens et Spiritus Sanctus procedens. Alterum decretum, caput *Damnamus* (Denz. 431.432), damnationem continet alicuius tractatus abbatis Ioachim in quo Petrum Lombardum haereticum vocaverat, quia in *Sententiis* suis dixerat: «quoniam quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus et illa non est generans neque genita neque procedens» [1]. Secundum abbatem autem, ut Concilium ipsum eius errorem exponit (Denz. 431), nulla res est quae sit Pater et Filius et Spiritus Sanctus nec est substantia nec essentia nec natura, quamvis concedat, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sint una essentia, una substantia, una natura. Sed, ut addit Concilium, haec unitas non est unitas vera et propria, sed quasi collectiva et similitudinaria, sicut multi homines unus populus et multi fideles una Ecclesia sunt.

Respectu habito ad errorem abbatis Ioachim Concilii esse debebat docere, quae sit vera unitas in tribus personis ss. Trinitatis. Distinctionem personarum divinarum abbas non negaverat, immo exaggeraverat ita ut tritheismum quendam doceret; propterea pro Concilio nulla erat necessitas, ut in ea insisteret eamque probaret.

Concilium doctrinam impugnatam Magistri suam facit. Dicit enim (Denz. n. 432): «una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres simul personae ac sigillatim quaelibet earundem. Et ideo in Deo solummodo trinitas est, non quaternitas (quam abbas ex doctrina

---

[1] PETRUS LOMBARDUS, *Liber Sententiarum*, l.1 dist.4 c.4. n.52 et dist.5 c.1 n.58, ed. Quaracchi p.40.44.

Magistri sequi affirmaverat), quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina». Ex hac definitione habemus 1.° summam illam rem quae dicitur esse Pater et Filius et Spiritus Sanctus non esse nisi unam; 2.° summam hanc rem esse simul tres personas divinas; 3.° hanc rem *esse* etiam sigillatim quamlibet earundem; et 4.° quamlibet trium personarum divinarum esse illam rem.

Qui negat esse unam quandam rem quae sit Pater et Filius et Spiritus Sanctus, concedit autem Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unam rem, i.e. essentiam, substantiam seu naturam divinam, illud prius fortasse non negat nisi ex rationibus mere dialecticis, cum natura praedicanda sit de persona, non vero persona de natura. Posse hic haberi aliquam difficultatem etiam ex iis deduci potest quae S. Thomas in 1 dist. 4 q.2 art.2c dicit. Concedit enim verum esse, quod quantum ad modum significandi plus habet de proprietate propositio in qua praedicatur essentia quam in qua praedicatur persona, cum praedicatum se habeat loco formae. Sed si non est nisi una res et omnes tres personae, omnes simul et sigillatim quaelibet earundem, haec una res sunt, nihil obstat, quominus etiam dicatur una illa res esse tres personae et sigillatim quaelibet earundem. Utique dici non potest: Petrus est homo et homo est Petrus, quia sunt homines qui non sunt Petrus. Sed si non esset homo nisi unus Petrus, aeque dici posset: Petrus est homo et homo est Petrus, sicut etiam dici potest: Petrus est hic homo et hic homo est Petrus. Qui non admittit in Deo nisi unitatem collectivam, aliquo vero sensu dicere potest: tres personae sunt una essentia, sicut etiam una essentia est tres personae, sed non potest concedere quamlibet trium personarum esse illam essentiam et hanc essentiam esse quamlibet trium personarum sigillatim. Tres personae possunt dici una familia et una familia dici potest pater et mater et filius simul sed neque est pater neque mater neque filius, sicut nulla harum personarum pro se sola est familia. Familia aliqua componitur pluribus personis determinatis, essentia autem divina non personis divinis componitur, sed est quaelibet personarum divinarum. Neque tamen essentia divina dici posset esse simul tres personae et sigillatim quaelibet earundem, nisi realitas trium personarum simul sit eadem atque realitas cuiuslibet personae. Et hoc ita est. Nam quaelibet trium personarum est illa res et illa res est tres personae. Cur propterea non dicendum sit quamlibet personam esse etiam tres personas ex postea dicendis apparebit. Iam hic notandum est Concilium loqui de identitate inter unam *rem* quae *est* essentia, substantia seu

natura divina et tres *personas*. Non dicit unam essentiam esse tres essentias neque tres personas esse unam personam.

Concilium etiam alteram sententiam Magistri, quam abbas Ioachim impugnaverat, suam facit. Dicit enim: «Et illa res non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater qui generat et Filius qui gignitur et Spiritus Sanctus qui procedit, ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura.» Hinc personae non solum distinguuntur inter se (realiter), sed etiam aliquo modo distinguuntur ab eadem essentia divina cum qua tamen identificantur. De personis enim aliqua affirmari possunt, ut generare, gigni et procedere quae de essentia neganda sunt. Idem autem de eodem sub eodem respectu considerato affirmari et negari non potest. Etsi igitur Concilium data opera non explicet, qualis sit distinctio inter personas divinas et personas et communem essentiam, tamen non affirmat talem identitatem inter personas et essentiam quae simpliciter sit talis. Pro scopo autem suo Concilium pergit explicare, quae sit unitas personarum divinarum distinctione reali earum supposita. Dicit enim: «Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud; sed id quod est Pater est Filius et Spiritus Sanctus idem omnino, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur.» Consubstantialis hic eundem sensum habet atque in Concilio Nicaeno I, quando Filius dicitur consubstantialis Patri (Dz 54), non eum quem habet in Concilio Chalcedonensi, quando Dominus noster Iesus Christus consubstantialis dicitur nobis secundum humanitatem (Dz 148). Nam propterea personae divinae consubstantiales vocantur, quia id quod est Pater est Filius et Spiritus Sanctus idem omnino. Etsi igitur personae divinae inter se ita distinguuntur, ut alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, tamen inter se non aliud sunt, sed idem omnino. Hinc personae divinae una res sunt, sicut etiam una res est tres personae divinae.

Esse revera id quod est Pater etiam Filium et Spiritum Sanctum Concilium explicite pro Filio eo probat, quod Patrem dicit substantiam suam totam et sine diminutione communicare cum Filio, ita tamen, ut eam etiam ipse retineat. «Pater enim, ait, ab aeterno Filium generando suam substantiam ei dedit iuxta quod ipse testatur: *Pater quod dedit mihi maius omnibus est*». Quantum Concilii intersit identitatem Patris et Filii in eadem substantia inculcare, inde apparet, quod expresse duas falsas interpretationes communicationis substantiae divinae excludit. Prima aliqua esset dicere Patrem non communicare substantiam suam totam et indivisam, sed partem dumtaxat ita, ut aliam partem sibi ipse retineat; altera esset Patrem communicare quidem cum Filio totam

substantiam, sed ita ut eam in Filium transferat non retinens eam sibi ipsi. Propterea dicit: «Ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit et partem ipse sibi retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi; alioquin desiisset esse substantia». Si autem Pater suam substantiam totam et sine ulla diminutione ita cum Filio communicat, ut etiam ipse eam retineat, vere cum Concilio dici potest: «Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habent eandem substantiam». Et quia Spiritus Sanctus a Patre et Filio procedit, Pater et Filius etiam cum ipso suam substantiam communicant; quare etiam dici potest: Et sic eadem res est Pater et Filius nec non et Spiritus Sanctus ab utroque procedens.

Sunt igitur personae divinae una eademque natura divina seu eadem natura divina est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, quia vi duarum communicationum naturae divinae eadem natura quae est Patris est etiam natura Filii et Spiritus Sancti. Et sic etiam dici potest: quia omnes tres personae divinae una et eadem natura divina sunt vel cum ea identificantur, propterea etiam inter se consubstantiales sunt, seu id quod est Pater est Filius et Spiritus Sanctus idem omnino. Hoc autem nihil aliud esse videtur quam applicare principium identitatis.

Sive aliquis concedit Concilium de facto applicare principium identitatis ad Trinitatem sive id non concedit, tamen concedere debet ex applicato principio identitatis non oriri maiorem difficultatem contra distinctionem personarum divinarum quam oritur ex doctrina Concilii. Ex duabus enim sententiis Concilii quibus dicit: Una quaedam summa res est quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres simul personae et sigillatim quaelibet earundem, et ex illa alia: Quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina, sequi videtur quamlibet trium personarum esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, tres simul personas et sigillatim quamlibet earundem.

Haec difficultas, sicut omnes aliae, quae contra mysterium ss. Trinitatis exsurgere possunt, sicut ex iis quae revelata sunt oriuntur, ita etiam ex iis solvendae sunt. Cum independenter a revelatione de trinitate personarum divinarum nihil sciamus, revelatio autem nullum errorem vel aliquid quod veritatibus naturaliter certis adversetur continere possit, nihil aliud nobis incumbit, nisi ut ea quae revelata sunt accurate exponamus.

Ac primum quidem nullum dubium esse potest, quin Concilium

confiteatur tres personas divinas esse, quae vere ab invicem realiter distinguuntur, sicut pater distinguitur a filio suo. Non solum Concilium dicit summam illam rem quae est natura divina esse tres simul personas, sicut etiam quamlibet earundem, non solum identidem loquitur de Patre, Filio et Spiritu Sancto, sed etiam expressis verbis dicit alium esse Patrem, alium Filium, alium Spiritum Sanctum.

Sed haec distinctio realis personarum divinarum recte intellegenda est. Cum quaelibet persona divina sit essentia divina, personae divinae essentia sua seu eo quod sunt distingui non possunt. Sed neque distingui possunt alia aliqua realitate quae ab essentia divina sit realiter distincta et singulis personis exclusive propria. Nam essentia divina quae secundum Concilium est simplex omnino, etiam hoc sensu simplex est, ut omnem compositionem cum re a se realiter distincta excludat. Unica realitas quae est in personis divinis est realitas essentiae divinae et haec eadem est in omnibus tribus personis. Dicere personas divinas ab invicem aliqua realitate distingui esset etiam contra principium identitatis. Nam quae ab una et eadem re non aliqua realitate distinguuntur, sed realitate sua cum ea eadem sunt, neque inter se aliqua realitate distingui possunt, quia unum et idem, ut initio diximus, cum pluribus quae inter se realitate aliqua distinguuntur, unum et idem secundum realitatem esse non potest.

Sed licet distinctio realis generatim sic intellegi soleat, ut sit distinctio inter rem et rem (etsi non necessario inter substantiam et substantiam), tamen de se nihil aliud dicit, nisi unum independenter a mentis consideratione non esse aliud. Per quid in rerum natura ab invicem realiter differant, per se non dicitur. Patet quae secundum realitatem ab invicem distincta sunt esse etiam independenter a mentis consideratione seu realiter distincta, quia independenter a mentis consideratione una res non est alia. Sed quaeritur, nonne aliqua etiam sic independenter a mentis consideratione seu realiter distingui possint quae non aliqua realitate distinguuntur.

Non possent personae divinae ab invicem realiter distingui, si cum essentia divina cum qua eaedem sunt simpliciter eaedem essent. Tunc sicut non est nisi una essentia divina, sic etiam non esset nisi una persona. Sed personae divinae non sunt simpliciter eaedem cum essentia divina. Etsi Concilium pro scopo suo non insistat in distinctione personarum probanda, tamen varia docet ex quibus apparet personas divinas et essentiam divinam non simpliciter esse unum idemque. Quando Concilium dicit unam quandam summam *rem* esse quae sit tres personae et quamlibet trium personarum esse illam *rem*, i.e. substantiam, essentiam seu naturam divinam, istam rem seu naturam divinam

a personis divinis aliquo modo distinguit. Dicit enim: Et illa *res* non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater qui generat et Filius qui gignitur et Spiritus Sanctus qui procedit, ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura. Si autem essentia et personae simpliciter unum et idem essent ita ut essentia et persona non sint nisi diversa nomina pro eadem omnino re, non recte aliquid affirmaretur de personis quod negatur de natura. Hinc neque implicite ex identitate personae et naturae sequitur unam personam esse tres personas. Cum igitur nulla persona cum essentia divina simpliciter sit eadem neque vi principii identitatis sequitur personas divinas inter se simpliciter esse easdem vel unam et eandem.

Sed aliud est personas divinas non esse simpliciter inter se easdem et aliud eas ab invicem distingui realiter. Hoc non immediate ex eo sequitur, quod non simpliciter eaedem sunt. Licet essentia divina et personae divinae non sint simpliciter unum idemque, tamen essentia a personis non distinguitur realiter, quia quaelibet persona est essentia divina. Cur igitur personae divinae ab invicem distinguuntur realiter?

Vi principii identitatis distinctio realis personarum divinarum probari nequit. Et ratio est obvia. Est enim principium identitatis, sed non distinctionis. Possumus vi huius principii ostendere, quae sit identitas personarum divinarum inter se et sic etiam excludere identitatem quae simpliciter sit talis, quia personae divinae neque cum eadem essentia simpliciter eaedem sunt. Sed quanta si distinctio personarum divinarum ab invicem vi huius principii determinare non possumus. Neque hoc opus est. Sufficit, ut principium identitatis reali earum distinctioni non obstet. Distinctio ipsa probanda est ex revelatione. Probatur autem duabus communicationibus naturae divinae quas Concilium secundum revelationem docet. Concilium ipsum quidem iis non probat nisi tres personas habere unam et eandem essentiam seu id quod est Pater esse etiam Filium et Spiritum Sanctum idem omnino. Sed iis etiam probatur esse tres personas ab invicem realiter distinctas.

Persona est substantia singularis completa rationalis naturae quae ita in se et ad se est, ut sit incommunicabilis. Quam primum igitur aliqua talis substantia est incommunicabilis, est etiam persona et si eadem essentia tribus diversis modis incommunicabilis est, est etiam tres personae. Duabus autem communicationibus naturae divinae fit, ut eadem essentia divina quae uno modo incommunicabili est in prima persona duobus aliis modis diversis, sed etiam incommunicabilibus, sit in secunda et tertia persona. Prima persona divina naturam divinam habet a se seu a nullo seu sine origine, secunda et tertia eam habent, quia cum iis communicatur. Sed non idem est habere naturam divinam ut

non communicatam et eam habere ut communicatam et iterum aliud est habere eam ut communicatam et communicandam et aliud eam habere ut communicatam tantum. Sed illi modi non solum diversi, sed etiam incommunicabiles sunt. Nam nulla communicatione fieri potest, ut essentia quae ex. gr. in prima persona est ut non communicata, sit eodem modo etiam in alia persona et sic de aliis modis.

His tribus modis propterea etiam fit, ut essentia divina, *in quantum hoc vel illo modo adest*, sit omnino incommunicabilis. Essentia quae est in Patre communicari potest et revera communicatur, sed essentia, *ut est in Patre*, communicari nequit. Essentia autem quae modo incommunicabili exsistit, exsistit ut persona et cum essentia divina tribus modis sit incommunicabilis, est tres personae. Cum sin tres, etiam ab invicem realiter distinguuntur. Non distinguuntur quidem aliqua realitate, sed solum, ut personae sunt, seu diversis modis habendi eandem naturam divinam.

His tribus diversis modis habendi essentiam divinam etiam fit, ut essentia divina quae ut talis est res omnino absoluta, sit tribus diversis modis relativa seu ut personae divinae non personae absolutae, sed relativae sint. Nam omnes isti modi nihil aliud sunt nisi relationes vel principii vel procedentis a principio. Et in Patre quidem nulla est relatio procedentis a principio, cum ipse sit a se seu a nullo; sed cum naturam divinam quae est tripersonalis non habeat exclusive pro se, sed ut necessario communicandam cum Filio et Spiritu Sancto, propterea habet eam cum relatione principii qua refertur ad Filium et Spiritum Sanctum. Filius naturam divinam habet ut communicatam a Patre et ut communicandam cum Spiritu Sancto, hinc cum relatione procedentis a Patre ut suo principio et simul cum relatione principii relate ad Spiritum Sanctum. Spiritus Sanctus naturam divinam habet ut communicatam a Patre et Filio ut suo principio, hinc cum relatione procedentis a principio. Propterea quaestio de identitate personarum divinarum cum eadem essentia et distinctio earum inter se etiam sic exprimi potest, ut dicantur tres relativi (personae divinae) identificari cum uno absoluto (essentia divina). Utrum unum et idem absolutum, ut est essentia divina, tribus modis relativum esse possit, neque affirmare neque negare possumus.

Sed si ita est, tres isti relativi cum eodem absoluto nequeunt simpliciter identificari, quia relativum non est simpliciter absolutum, cum contradictoria sint habere relationem et non habere. Hinc neque vi principii identitatis sequitur tres istos relativos simpliciter inter se identificari.

Neque quidquam iuvat dicere personas divinas istis modis ab invi-

cem realiter distingui non posse, cum ipsi modi ab invicem non differant. Cum enim ab eadem essentia divina non differant, quippe cum qua identificentur, vi principii identitatis etiam inter se identificari dicendas esse seu ab invicem non realiter distingui.

Esse tres illos modos revera ab invicem realiter distinctos, invicte sequitur ex duabus communicationibus naturae divinae. Nam sine dubio aliud est habere naturam divinam ut non communicatam sed communicandam et aliud eam habere ut communicatam, et iterum aliud et aliud eam habere ut communicatam et communicandam et ut communicatam tantum. Sed neque vi principii identitatis aliud dicendum est. Diversi isti modi non sunt modi absoluti, sed relationes originis sive principii sive procedentis a principio. Si igitur tres illi modi habendi essentiam divinam iidem inter se esse dicuntur, cum iidem sint cum eadem essentia, supponitur posse relationes istas simpliciter identificari cum aliquo absoluto; nam essentia divina ut talis omnino absoluta est. Sed relatio cum re absoluta numquam simpliciter eadem esse potest. Nam relatio nihil aliud est nisi habitudo unius ad aliud, absolutum autem est aliquid quod in se et ad se est, et si est pure absolutum sicut essentia divina, omnem omnino relationem excludit. Hinc fieri nequit ut relationes personarum divinarum et essentia divina simpliciter identificentur. Simpliciter relationes divinarum personarum non identificantur nisi secum ipsis et sic neque cum personis quarum relationes sunt; nam personae divinae non sunt solum relationes, sed imprimis sunt substantia, cum quaelibet trium personarum, ut ait Concilium, sit illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina. Substantia autem non simpliciter relatio est. Deficiunt igitur ambae condiciones sine quibus impletis ad identitatem aliquorum quae simpliciter sit talis concludi non potest. Non est stricte unum et idem cum quo relationes personarum divinarum identificantur, cum non identificentur nisi cum personis divinis; hae autem sunt tres ab invicem realiter distinctae. Neque cum personis identificantur simpliciter.

Quia haec ita sunt, propterea neque recte diceretur personas divinas ab invicem propterea non posse realiter distingui, quia ab eadem essentia divina non realiter distinguuntur; nam non posse ab invicem maiore distinctione distingui quam distinguuntur ab una et eadem re, i.e. ab eadem essentia divina. Personae divinae ab essentia divina utique realiter distingui non possunt, quia quaelibet trium personarum divinarum est essentia divina, et licet nulla persona sit simpliciter essentia divina ut talis, sed essentia, ut est in ipsa, tamen essentia, quae in singulis personis est, non alia est quam essentia ut talis. Sed si agitur de dictinctione personarum divinarum ab invicem, non comparatur

essentia divina, ut est in aliqua persona cum essentia ut tali, sed cum essentia, ut est in duabus aliis personis. Essentia autem in nulla persona eodem modo est atque in duabus aliis. Hinc, ut est in una aliqua persona, realiter distinguitur a se ipsa, ut est in duabus aliis, non quidem ratione essentiae quae eadem est, sed ratione modi habendi eam seu ut est persona et solummodo, ut est persona. Eadem aqua a se ipsa realiter distingui non potest. Hinc si eadem aqua modo est fluida, modo glacies, neque aqua fluida neque glacies ab aqua realiter distinguuntur. Nihilominus independenter a mentis consideratione aqua fluida non est glacies.

Et sic aliis exemplis probari posset minime esse principium evidens aliqua non posse ab invicem maiore distinctione differre quam differunt ab uno et eodem.

Ex dictis sequitur, si personas divinas per naturam divinam exprimere volumus, quod sine dubio possumus, quia quaelibet trium personarum est illa essentia, nos non debere dicere unamquamque personam esse simpliciter naturam divinam; nam simpliciter non est essentia divina, nisi ut est in ipsa. Propterea Concilium distinguit inter essentiam et personam, cum dicit illam rem, i. e. essentiam divinam neque generare neque generari nec procedere, sed esse Patrem qui generat et Filium qui gignitur et Spiritum Sanctum qui procedit. Quia nihil simpliciter identificatur nisi secum ipso, propterea neque personae divinae simpliciter identificantur nisi secum ipsis et propterea simpliciter non identificantur cum natura divina, ut tali, sed solum cum natura divina, ut tribus diversis modis est in ipsis. Cum autem tres illi modi ab invicem realiter distinguantur, etiam personae divinae quarum sunt, ratione eorum ab invicem realiter distinguuntur.

His consideratis dicendum est mysterium Trinitatis nullo modo contradicere principio identitatis comparatae vel esse exceptionem ab eo, dummodo principium sic applicetur, ut in omni casu applicandum est, i.e. ut comparatio fiat cum aliquo quod stricte unum et idem est et ut non affirmetur inter ea quae cum eo comparantur maior identitas quam quae est cum uno et eodem. Quia autem personae divinae cum una et eadem essentia divina ut tali non identificantur simpliciter, cum simpliciter non identificentur nisi cum essentia, ut est in ipsis, hinc neque inter se ipsas simpliciter identificari dicendae sunt. Concilium secundum revelationem docet quidem personas divinas esse eandem essentiam divinam, sed minime esse eam simpliciter, immo hoc excludit, quia essentiam a personis aliquo modo distinguit. Personae divinae idem sunt secundum id quod sunt. Id quod est Pater est Filius et Spiritus Sanctus idem omnino. Sed id quod sunt, tribus diversis modis sunt.

Quod haec ita sint, cum eo cohaeret, quod essentia divina necessario tripersonalis est, sed eo ipso quod exsistit, non tres personae divinae est, sed una tantum. Hinc necessitas, ut cum secunda et tertia communicetur. Duabus autem communicationibus naturae divinae non solum explicatur, cur omnes tres personae eandem omnino habeant naturam, sed etiam cur sint tres et quomodo ab invicem distinguantur. His enim duabus communicationibus fit, ut eadem natura divina exsistat duobus aliis modis quam est in Patre et sic non tantum uno modo incommunicabilis est, sed tribus modis diversis. Substantia autem singularis completa rationalis naturae quae modo incommunicabili exsistit, exsistit ut persona; et si tribus diversis modis exsistit, exsistit etiam ut tres personae, quae ab invicem non quidem natura sua, quae communis est, sed diversis modis eam habendi realiter distinguuntur.

Admissis duabus communicationibus naturae divinae, quae pro nobis inscrutabili mysterium sunt, nullo modo quaestio insolubilis est, quomodo cum unitate naturae divinae simul consistere possit trinitas personarum, sed simul consistere etiam intellegitur. Quod nullo modo intellegere possumus, est, quomodo Pater naturam quam non solum ipse habet et etiam sibi retinet, sed quae etiam est, tamen integram et sine ulla diminutione communicare possit cum Filio, ita ut Filius habeat eandem omnino naturam atque habet Pater et quomodo similiter Pater et Filius naturam suam quam etiam retinent et sunt, ita communicent cum Spiritu Sancto, ut etiam ille eandem naturam habeat atque Pater et Filius. Sed duplex haec communicatio naturae divinae non eo impugnari potest, quod vi principii identitatis ex identitate personarum divinarum cum eadem natura divina sequatur naturam divinam non minus incommunicabilem esse quam incommunicabiles sunt personae. Sunt personae divinae eaedem cum essentia divina secundum realitatem suam, sed non simpliciter.

Ex dictis etiam soluta manet difficultas quae ex ipso Concilio contra trinitatem personarum divinarum oriri videbatur. Nam licet quaelibet trium personarum sit natura divina et natura divina sit tres personae, tamen nulla persona est simpliciter natura divina neque natura divina est simpliciter tres personae divinae. Ex proposita difficultate tunc tantum sequeretur quamlibet personam esse quamlibet aliam, si quaelibet persona cum essentia divina simpliciter esset eadem; nam tunc aequivalenter diceretur quamlibet personam esse illam unam personam (essentiam divinam) quae simul esset tres personae. Sed Concilium contrarium docet. In quantum essentia divina est tres personae divinae, nulla persona simpliciter cum ea eadem est; eo autem modo

quo persona divina est simpliciter essentia divina, essentia est incommunicabilis neque est tres personae.

Eodem fere modo etiam solvitur difficultas ex principio identitatis comparatae contra trinitatem personarum divinarum petita. Difficultas sic proponi potest: Quae sunt eadem uni et eidem sunt eadem etiam inter se. Sed personae divinae sunt eaedem uni et eidem essentiae divinae. Ergo sunt etiam eaedem inter se seu non sunt tres. Ad propositionem maiorem dicendum est: Quae sunt eadem uni et eidem secundum realitatem suam, sed non simpliciter esse etiam inter se eadem secundum realitatem, sed non simpliciter et ad minorem negandum est personas divinas esse simpliciter easdem uni et eidem essentiae. Sunt personae divinae eaedem uni et eidem essentiae divinae secundum realitatem et sic etiam inter se eaedem sunt secundum realitatem seu id quod est Pater est Filius et Spiritus Sanctus idem omnino; id ita sunt duabus communicationibus naturae divinae. Sed ex iisdem duabus communicationibus naturae divinae etiam sequitur exsistere essentiam divinam tribus diversis modis incommunicabilibus seu esse tres personas ab invicem realiter distinctas.

Ut evitentur difficultates quas aliqui in applicatione principii identitatis ad mysterium ss. Trinitatis passi sunt, haec prae oculis habenda sunt.

1. Distinguendum est inter identitatem quae simpliciter talis est et identitatem quae non simpliciter talis est, sed ex. gr. identitas secundum realitatem tantum. Ex ipso mysterio trium personarum quae sunt una eademque natura divina et ex doctrina Concilii Lat. IV sequitur personam divinam et essentiam divinam non esse simpliciter unum et idem.

2. Distinguendum est inter essentiam divinam ut talem et essentiam eandem, ut est in singulis personis. Essentia ut talis est omnino absoluta, essentia, ut est in singulis personis, e contra est relativa. Essentia ut talis non exsistit. Non exsistunt nisi tres personae seu essentia, ut est in tribus personis. Secundum Concilium in Deo solummodo trinitas est, i.e. trinitas personarum, non quaternitas, i.e. tres personae et communis essentia, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina. Sed quaelibet persona est illa res non simpliciter, sed modo aliquo sibi exclusive proprio. Hinc essentia ut talis ab essentia, ut est in singulis personis, distinguenda est. Propterea dicit Concilium: «Et illa res non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater qui generat et Filius qui gignitur et Spiritus Sanctus qui procedit, ut distinctiones sint in personis et unitas in natura.»

Si negatur naturam divinam ut talem exsistere, non negatur eam omnino exsistere. Sine dubio exsistit, cum una summa quaedam res sit, i.e. substantia, essentia seu natura divina, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, sed summa illa res non exsistit ut talis extra personas divinas et ita, ut non sit nisi natura, sed non exsistit nisi ut natura trium personarum divinarum seu ut tres personae divinae seu ut est in personis divinis. Quomodo autem Pater generando Filium possit cum eo communicare naturam suam, non ut eam habet, quod est impossibile, sed naturam quam habet et retinet, est absolutum mysterium.

Distinctione facta inter naturam ut talem et naturam, ut est in singulis personis, facile solvitur difficultas quae sic proposita est: Haec divinitas est Pater et haec divinitas est Filius. Ergo Filius est Pater; vel in hac forma: Pater est essentia divina singularis et unica et Filius est etiam essentia divina singularis et unica. Ergo Pater est Filius.

Quoad rem hae difficultates non aliae sunt quam ea quam ex ipso Concilio oriri posse diximus et eodem etiam modo solvuntur distinctione facta inter essentiam ut talem et essentiam, ut est in Patre aut in Filio. Divinitas non est Pater simpliciter, nisi prout est in Patre. Sic autem est incommunicabilis et propterea sic non est Filius. Ergo nullo modo sequitur Patrem esse Filium. Essentia quae est in Patre est etiam in Filio et sic Pater et Filius secundum realitatem non distinguuntur, quia realitas personae divinae non est alia nisi realitas essentiae divinae et sic id quod est Pater est Filius et Spiritus Sanctus idem omnino. Sed licet essentia haec sit singularis et unica, tamen ut talis non est persona, quia sic non esset nisi una persona, sicut non est nisi una essentia. Nequit aliqua substantia persona esse nisi sit singularis; sed non omnis substantia singularis est etiam persona, ut notum est et evidenter ex mysterio incarnationis sequitur. Neque si haec substantia est unica, propterea est persona, sed persona est, si ita in se et ad se est, ut sit sui ipsius tantum seu ut sit incommunicabilis. Essentia autem divina, licet sit singularis et unica, ut talis non est incommunicabilis neque est sui ipsius, sed est trium personarum divinarum.

3. Relationes personarum divinarum non dicendae sunt eaedem esse cum essentia ut tali, sed cum personis divinis quarum sunt seu cum essentia, ut est in personis divinis. Si relationes personarum divinarum eaedem essent cum essentia ut tali, quaelibet relatio esset etiam relatio cuiuslibet personae et sic personae divinae iis ab invicem distingui non possent. Pater communicando essentiam suam cum Filio com-

municaret cum eo etiam relationem principii quam ipse habet ad Filium, ita ut Filius esset principium sui ipsius.

4. Neque cum personis seu cum essentia, ut est in personis, relationes personarum divinarum dicendae sunt eaedem esse simpliciter neque relationes dicendae sunt esse personae. Nam quaelibet persona secundum Concilium Lat. IV est substantia; substantia autem non est simpliciter relatio. Relatio nihil aliud est nisi habitudo unius ad aliud, substantia autem est aliquid quod in se et ad se est. Et hoc est ita etiam, quando substantia relativa est. Nam omnis essentia quae relative dicitur, ut ait S. Augustinus (*de Trin.* l. 7 c. 1 n. 2; PL 42, 935) est etiam aliquid excepto relativo.

5. Relationes non nimis in abstracto considerandae sunt, sed in concreto ut relationes principii et procedentis a principio. Qui relationem Patris in concreto ut relationem principii considerat, nullo modo opinari potest hanc relationem esse etiam in Filio, etsi non ut constituentem, sed tamen ut perficientem. Nam tunc diceret, si relationes secundum suum fundamentum consideramus, naturam divinam, ut est in Patre tamquam communicanda cum Filio, esse etiam in Filio ut communicandam cum Filio a Filio.

6. In solvendis difficultatibus quae ex unitate essentiae divinae et trinitati personarum divinarum oriri videntur, non solum considerandae sunt essentia divina et personae divinae, etsi relationibus suis distinctae, sed etiam considerandae sunt duae communicationes naturae divinae quae sunt proxima ratio ontologica, cur omnino sint tres personae divinae et cur sint eae relationes quibus ab invicem realiter distinguuntur. Nam licet ultima ratio ontologica, cur sint tres personae divinae sit ipsa natura divina, tamen haec proxima ratio esse non potest, quia unum et idem non est ratio distinctionis. Est autem natura divina ultima ratio ontologica, cur sint tres personae, quia tripersonalis est, natura autem secundae et tertiae personae esse non potest, nisi cum iis communicetur. Propterea prima persona quae est a se seu a nullo eam non habet exclusive pro se, sed habet eam ut communicandam duabus communicationibus cum Filio et Spiritu Sancto. Et ratione harum communicationum sunt etiam relationes quibus personae divinae ab invicem distinguuntur.

IOHANNES RABENECK, S. I.
e Facultate Theologica Oniensi

La Eucaristía y la Parábola del Buen Pastor

(Io 10, 1-18)

I

La Eucaristía en el espíritu de la Parábola

La Parábola del Buen Pastor no trata directamente de la Eucaristía. O si se quiere mejor, la Eucaristía no está en el primer plano de la Parábola, pero sí se encuentra en el segundo plano o, mejor todavía, en el fondo y en el espíritu de la misma.

En efecto, el fondo y espíritu de la Parábola es la entrega total que Cristo hace de su vida para darla abundantemente a sus ovejas. Y aquí está la raíz de la Eucaristía.

La Parábola tiene dos tiempos. *El primero es la noche,* cuando las ovejas reunidas todas en un común aprisco o recinto murado rumían y descansan bajo la custodia sacrificada del BUEN PASTOR, que vela junto a la puerta. Los pastores vendrán a él para sacar sus ovejas; los ladrones huirán de él, porque saben que está dispuesto a morir en defensa del ganado.

El segundo tiempo es el día. Las ovejas han salido a pastar. El Buen Pastor conoce sus ovejas y las ovejas le conocen a él. El sabe el nombre de cada una de ellas y ellas saben sus acentos y su voz. El va delante y ellas van detrás a pacer la hierba y a beber el agua que les muestra su Pastor. Si el lobo o el ladrón asoman, las ovejas están bien defendidas. Morirá el Buen Pastor antes que toquen a ninguna de ellas.

El espíritu general de la Parábola-Alegoría es la consagración del Buen Pastor a la vida de las ovejas. Es una consagración plena, que llega hasta el sacrificio de la propia vida, para que las ovejas vivan y vivan felices.

¿Cómo y dónde da Cristo su vida para la dicha de sus ovejas?

No lo dice expresamente la Parábola. Pero ahondando nos encontramos en seguida con la Eucaristía. En ella se inmola Jesús y se da a sí mismo para que sus ovejas vivan con abundancia.

II

La Eucaristía Sacramento

Estudiemos primeramente las relaciones de la Eucaristía Sacramento con la Parábola del Buen Pastor.

1) La esencia de la Eucaristía como Sacramento se puede resumir en aquel PANIS VITAE de que habla el Señor en la Promesa. En torno de una misma mesa, donde se come un mismo y único Pan, ha querido congregar a la universalidad de los fieles. Una misma mesa, un mismo pan es el símbolo más expreso de *la unidad familiar.*

El Pan de la Eucaristía, que comen todos los fieles repartidos por todo el mundo, es la señal y expresión más viva de la catolicidad y unidad cristiana.

Ya en el siglo I lo veía así el autor de la DOCTRINA de los Doce Apóstoles, cuando en el pan eucarístico contemplaba la unidad de toda la Iglesia repartida por las cuatro direcciones del viento. Muchos granos dispersos por los montes han formado un solo pan. Muchos miembros dispersos por todos los confines de la tierra forman el cuerpo de la Iglesia santa [1].

Esta misma idea de universalidad y unidad familiar es la que despierta la Parábola-Alegoría del Buen Pastor. Muchas ovejas formando un solo rebaño bajo un solo pastor y dentro también de un mismo redil. Tenemos en esta imagen el doble elemento de la pluralidad y la unidad, pero sobre todo la idea de un mismo cuerpo, de una misma familia. El Pastor es padre de esa gran familia que forman juntas todas las ovejas, durmiendo juntas en el mismo aprisco, saliendo a pastar juntas y siempre bajo la misma mirada solícita del Pastor.

Tenemos, pues, la Eucaristía como signo de unidad, de pluralidad y de familia. Y esto mismo se encuentra en la Parábola de Buen Pastor. Un mismo espíritu y fondo común de unidad y catolicidad.

2) La unidad universal que refleja la Eucaristía Pan de la Vida no es externa, sino interna, como la de los granos de trigo molido

---

[1] *Didache* 9, 1; 10, 1: RJ 6.7.

y amasado, que han formado el pan. Esta unidad interna está hecha por la misma fe y el mismo amor. Todos los que comen el Pan de la Vida tienen la misma fe en Cristo y el mismo amor a Cristo, fe y amor que es obra del Padre que toca y enseña el corazón (Io 6,44.45.66).

Esta misma fe y amor es la que refleja la Parábola del Buen Pastor. El tiene su voz propia, que conocen y siguen las ovejas. El tiene *sus* ovejas, las que el Padre le ha dado.

¿Cuál es el distintivo de estas ovejas? La misma fe y el mismo amor en torno a Cristo. Como en el Sacramento del Pan de la vida hay una misma voz interior que atrae a todos los fieles hacia la misma mesa, así en la Parábola del Buen Pastor hay una misma voz que arrastra a todas las ovejas. Todas la comprenden y todas la siguen, como todos los fieles comprenden la voz del Sagrario y todos la siguen.

El misterio de la Iglesia, como el misterio de la Eucaristía, es misterio de voz. Que la voz de Cristo suene en el corazón y tire de él. Que la voz del Padre suene también y lo empuje. El problema de la fe o de la incredulidad es problema de voz, problema de luz y de calor, problema de gracia. Este es el divino aglutinante de los que comulgan, de los que forman el rebaño de Cristo, salvo siempre el misterio de la libertad humana.

3) Dice S. Juan que en la víspera de la Pascua Jesús amó hasta *el exceso* (*in finem*, εἰστέλος). Este es el marco que pone a la Eucaristía y a la Pasión el Discípulo Amado. Y es que el vínculo de unidad universal que hay en la Eucaristía consiste, sobre todo, en el amor de Jesús a los hombres. Hay en ella fe y amor a Cristo. Pero hay más amor de Cristo a nosotros.

Miremos bajo este punto la Parábola del Buen Pastor. Las ovejas conocen la voz del Pastor y la siguen. Pero el Pastor también las conoce a todas. Sabe hasta el nombre propio de cada una.

Es decir, que, tanto en la Parábola como en el Sacramento, hay un amor mutuo entre Cristo y los cristianos: «*Conozco mis ovejas y las mías me conocen a mí*» (Io 10,15).

¿Cómo muestra Jesús su amor a los hombres en la Eucaristía? Dándoles como pan de vida su propia carne y su propia sangre.

Es lo que nos dice la Parábola del Buen Pastor: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan abundante» (Io 10,10).

La vida que da el Pastor a sus ovejas no es la primera, la que los teólogos llaman primera justificación. Esta ya se supone en la

Parábola. Se habla en ella de ovejas que son suyas, que están en su redil, que lo conocen y lo siguen.

El Pastor, sin embargo, vive para la vida de estas ovejas. ¿Qué vida es ésta?

Ya lo dice el mismo Señor: He venido para que tengan vida y la tengan *abundante*. Es la segunda vida, la segunda justificación. El desarrollo y fructificación, la perfección de la primera inicial.

Una coincidencia más y muy importante de la Parábola con la Eucaristía Sacramento. Esta de por sí no da la primera vida, que ya supone, sino que la desarrolla, la perfecciona. Por esto es el Pan de la vida.

La vida, pues, que el Buen Pastor da a sus ovejas coincide y se concreta en la vida que promete Jesús a los que comen su carne y beben su sangre.

4) Ahondemos más en el concepto de la vida comparándola con el concepto de la paz de Cristo y veremos cómo la paz eucarística se encuentra también en la Parábola del Buen Pastor.

En el IV Evangelio no se habla de la paz sino al final, cuando la obra de Cristo o está para consumarse o se ha consumado. La paz parece así como el fruto de toda la obra del Señor.

«*Mi paz os dejo, mi paz os doy.*

No como el mundo la da, os la doy yo» (Io 14,27).

Este texto no es un saludo, pues está en medio de una larga conversación. Suena más a legado y a testamento.

«*Estas cosas os he dicho*

Para que tengáis paz en mí» (Io 16,33).

El magisterio y el ejemplo de Jesús se ordena a la paz. Paz que está *en la unión con él*. Esta frase es la clave para comprender el sentido profundamente biológico que tiene la paz de Cristo. Es una paz vital, que consiste en la unión y participación de la misma vida de Jesús.

El domingo de Resurrección dos veces da Jesús la paz a sus discípulos. Primero cuando se les aparece de repente y luego al final, cuando les va a conferir el don del Espíritu Santo. Entonces *iterum* les dice: PAX VOBIS (Io 20,21).

Con razón dice el Señor que su paz no es como la paz del mundo. La de los hombres es de fórmula o de deseo. La de Cristo es realidad y vida, pero vida como la del Padre, como la del mismo Cristo. Vida divina y sobrenatural.

El concepto de paz en el IV Evangelio coincide con el concepto de vida. Vida eterna y paz eterna.

Una convergencia más de fondo y de espíritu de la Eucaristía Sacramento de vida y de paz y la Parábola del Buen Pastor que ha venido para que sus ovejas tengan vida y la tengan abundante.

III

La Eucaristía sacrificio

La idea más profunda y que directamente desarrolla el Señor en la Parábola-Alegoría del Buen Pastor es el sacrificio de su vida por las ovejas. La diferencia entre el Buen Pastor y el Mercenario está aquí: el Mercenario huye en el peligro para salvarse, aunque mueran las ovejas. El Buen Pastor da su propia vida porque se salven las ovejas.

El sacrificio que hace de su vida el Buen Pastor es libre. Se sacrifica e inmola a sí mismo. Nadie le quita la vida. El la da. Y la da con poder de volverla a tomar. Morirá y resucitará. Tanta es su libertad y poder.

Es un sacrificio acepto a Dios, porque el Padre es quien lo ha ordenado. El Padre ama a Cristo, porque se sacrifica. Muriendo muestra Cristo que ama al Padre (vv. 17,18).

El fin porque muere el Buen Pastor es la vida de sus ovejas. Muere por (ὑπὲρ) ellas (v. 15). El Buen Pastor, al revés del Mercenario, muere por las ovejas (v. 11).

Si esta doctrina general, que profetiza la muerte redentora de Cristo, se compara con la Eucaristía, se podrá ver que permanece en principio y como en tesis en la Parábola y que se concreta y determina en la Eucaristía.

En efecto, en la Eucaristía muere místicamente Cristo por la vida de sus ovejas. El es el pan que se da por la vida del mundo (Io 6,25). Su sangre es derramada por muchos para la remisión de los pecados (Mt 26,28). Su cuerpo es entregado por los discípulos. Su sangre, la del Nuevo Testamento, que es derramada por muchos (Lc 22, 19,20).

La Eucaristía determina de una forma histórica y propia cómo el Buen Pastor da la vida por sus ovejas: dando en sacrificio su propio

cuerpo y su propia sangre. Sacrificio pacífico, en cuanto que tiene por fin la paz de sus ovejas, paz que es vida y vida divina [2].

IV

El buen Pastor en la historia de la Eucaristía

La relación interna que existe entre el Buen Pastor y la Eucaristía se encuentra también en la tradición. Y por cierto desde los orígenes cristianos, como vamos a ver.

Abercio, obispo del siglo II, hace grabar en su epitafio, entre otras, estas frases:

> Discipulus *Pastoris* casti
> *Qui pascit ovium greges* in montibus et agris,
> Cui oculi sunt grandes, ubique conspicientes.
> Is mihi docuit litteras fideles vitae...
> Fides vero ubique mihi dux fuit,
> Praebuitque *cibum* ubique piscem e fonte
> Ingentem, purum, quem prehendit virgo casta;
> Deditque amicis *perpetuo edendum.*
> *Vinum optimum* habens, ministrans *mixtum cum pane* [3].

Aunque el símbolo de la Eucaristía es el pez y se considera como el don de la fe, sin embargo, todo se hace bajo la dirección del *Pastor,* que apacienta sus ovejas en los montes y en los campos. Y el alimento que les da por medio de la fe es «*vino mezclado y pan*».

En las Catacumbas de los siglos II, III y IV aparece con frecuencia la imagen del Buen Pastor relacionada de alguna manera con la Eucaristía, como cuando lleva *un vaso de leche,* bien colgado del báculo, bien descansando sobre los lomos de un Cordero y con la aureola de la divinidad, en señal del gran misterio que encierra. Otras veces el vaso de leche se pone junto a un pez vivo y sobre un altar. Un cordero y una oveja vienen a él, buscando su alimento [4].

---

[2] Cf. A. Medebielle, *Expiation:* D B [S] III, 213-214.

[3] RJ 187; DACHL I, 70.

[4] Cf. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archeologique du Sacrament de l'Eucharistie,* vol. II, p. 492. París, 1885/86. Leclercq, *Pasteur (Bon):* DACHL 13 (2.ª), 2277-2390.

S. Agustín [5] y S. Zenón [6] nos dicen que la Eucaristía se representa bien por la leche, porque es alimento de niños, como son espiritualmente los recién bautizados.

Santa Perpetua en el siglo III, estando en la cárcel, vió a Cristo como Pastor, que venía a alimentarla con un bocado de *queso*. Ella juntó entonces las manos, como se hacía en la Comunión, y comió de él. Todos los presentes respondieron el clásico *amén* de la comunión [7].

San Ambrosio nos dice que, después de la comunión de los fieles, era ordinario cantar el salmo 22 «*Dominus pascit me*» [8]. Y difícilmente se encontrará otra oración más acomodada para la acción de gracias, después de la comunión.

San Gregorio Magno en el siglo VI dice expresamente que el Buen Pastor da la vida a las ovejas, que ha redimido, cuando en la Eucaristía les da como alimento su propia carne. «Por eso ha puesto su cuerpo y su sangre en el Sacramento [9].

La relación que la Eucaristía tiene con la Parábola del Buen Pastor, no es externa y de pura aplicación o acomodación nuestra. Es algo intrínseco y de fondo. Sin la Eucaristía la alegoría del Buen Pastor sería expresión figurada de su magisterio espiritual. Con ella es algo más que figura y alegoría. Es una realidad objetiva, una verdadera historia. Cristo apacienta realmente a las almas. Cristo las alimenta, les da el pan y les da el agua. Es aquel hombre pobre de que habla Natán a David, que tenía una ovejuela, que él había comprado y criado, que con él y con sus hijos había crecido juntamente, comiendo de su pan y bebiendo de su vaso y durmiendo en su seno. «Y era para él como una hija» (2 Sam 12, 1-3).

De esta manera la Eucaristía hace más real y objetiva la alegoría del Buen Pastor y la Parábola hace más sensible y más poética la

---

[5] *Enarr. in ps.* 33, 6: ML 36, 303.

[6] Tract. 3, Invitat. III: ML 11, 478. Cf. Tract. 38, col. 485.

[7] Cf. C. I. M. I. VAN BEEK, *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* latine et graece, Bonnae, 1948, p. 18.19 (Florilegium Patristicum, fascic. XLIII); DANIEL RUIZ, *Actas de los Mártires*, Madrid, 1951, p. 423/24.

[8] *De Sacrament.*, libr. V, cap. III: ML 16, 448; QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, fasc. VII, Bonnae, 1925/6, p. 165/6.

[9] *In Evangelia homil.* 14, 1: ML 76, 1127.

verdad y el misterio de la Eucaristía. Relacionadas entre sí la Eucaristía y la Parábola se explican y completan mutuamente.

La imagen del Buen Pastor con la oveja al hombro, que hoy vemos en las portezuelas de muchos Sagrarios, es arte y es teología, que se inspira en las fuentes del más antiguo Cristianismo.

JUAN LEAL, S. I.
Facultad Teológica de Granada.

El nuevo "santuario" de Jericó

En las páginas de esta revista se leía hace unos años: «¿Fué Jericó tomada por Josué?—Lo negaron recientemente varios autores, contra el testimonio explícito de la Biblia (Ios 6). ¿Razón? La da, al decir de los mismos, decisiva, la arqueología: En las excavaciones de 1907-9 nada se encontró en Jericó perteneciente a la época llamada del tercer Bronce (1600-1200 antes de J. C.); la ciudad, por consiguiente, fué destruída hacia el 1600... Para aquilatar el valor de tan grave aserto se iniciaron en 1930 otra serie de excavaciones dirigidas por el Prof. John Garstang... con laudable intento apologético.» Este laudable intento apologético fué secundado por Vincent, el cual, aunque propuso una *fecha* algo diferente de la de Garstang, sin embargo defendió vigorosamente la importancia cronológica de los fragmentos de cerámica encontrados allí, pertenecientes al LB (Bronce reciente o tardío). Simultáneamente Albright, «refiriéndose a dicho artículo, afirma con una cierta desenvoltura que la prueba del P. Vincent no hace sino más evidente que antes la escasez de la cerámica del tercer Bronce» [1].

---

[1] ANDRÉS FERNÁNDEZ, «*¿Fué Jericó tomada por Josué?*»: Estudios Eclesiásticos 12 (1933) 100, 105; *Commentarius in librum Josue* (París 1938) 91. El *status quaestionis* puede cogerse mejor en la evolución del pensamiento de VINCENT a través de tres elaborados estudios aparecidos en «Revue Biblique» 39 (1930) 403-433: Tanto Watzinger como SELLIN *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 41 (1909) 6 habían mantenido en un principio que el glacis exterior [C] de piedra del nivel más bajo era contemporáneo al doble muro de ladrillos interior de nivel más alto [B-D], hacia el 1500-1300 a. C.; pero Vincent p. 411 aseguró desde el principio RevBibl 7 (1910) 414 que [B-D] debía preceder al 1500, y que [C], siendo muy superior en construcción, tenía que ser notablemente posterior a ellos [B-D]; a eso SELLIN, *Jericó Ergebnisse* (1913) y *Geschichte* (1924) 97 consintió tácitamente, pp. 411-413; aunque p. 422 WATZINGER, *Mitteilungen DOG* (1926) 133 por analogía con Troya II proclamó insosteniblemente que [C] era del 2000. Como para la *cerámica* de Sellin-Watzinger, seis piezas fueron del tipo en uso principalmente a finales del Tardío Bronce, mientras todas las jarras sin decorado quedaban fechadas entre el 1900 y el 1300 (o incluso el 1200), y la vajilla «white-slip» (con una fina capa de arcilla blanca) entre el 2000 y el 1200 (pp. 419, 421; Láminas XX y XIXc, b) el mismo Vincent p. 432 fecha el muro [B-D] en el 2000, el [C] en el 1900 (hasta el

Entre tanto la autoridad combinada de Vincent y Garstang (junto con la del mismo Albright, que aceptaba una fecha media entre la de los dos) de tal modo dominó el campo que no hubo ya más necesidad de un «laudable intento apologético», cuando las excavaciones de Jericó fueron reanudadas por la Expedición Conjunta de las Escuelas Inglesa y Americana de Jerusalén. Todos habían convenido en que la existencia demostrada de restos LB en Ain es-Sultán concordaba con la fecha bíblica relativa a la destrucción de Jericó por Josué. Sin embargo, ya que la misma fecha del Éxodo está todavía bajo controversia, se esperaba que, al reunir copiosas pruebas de cerámica proveniente de las inmediaciones del «muro de Josué», podría tomarse una cuidadosa decisión científica entre las fechas de Garstang 1385, Albright 1325 y Vincent 1250. El resultado de la primera campaña, del 6 de enero al 27 de marzo de 1952, ha sido asombroso. Ninguna formulación mejor puede darse de sus conclusiones que las exactas palabras del P. Fernández, citadas antes: «en las excavaciones *nada se encontró* perteneciente al tercer Bronce»; y esto a pesar de los diligentes y repetidos esfuerzos de la Directora, la Srta. Catalina Kenyon de la Universidad de Londres, por atacar precisamente los parajes donde se presumía debían hallarse más restos del LB [2] (Fig. 1

1250, la fecha de Josué, según la base que da la cerámica). La RevBibl 41 (1932) 264-284: 268 [=*Palestine Exploration Quarterly* 63 (1931) 104] acepta con Garstang PEQ 62 (1930) 131 que el muro [B-D] *no* es homogéneo, sino que el B precede y el D sigue al C; Vincent aplica la fecha del 2000 que dió al muro [B-D] a la porción *más baja* determinada por Garstang, mantiene la fecha 1900 (¡hasta el 1600!) del muro C, y fecha el muro D entre 1600-1250 (¡y ahora es precisamente este muro D, y no como antes el C, el que fué destruído por Josué!), a pesar de haber sido *esta* parte del muro B-D la que mantuvo Vincent RevBibl 39 (1930) 409 que fué construída antes y de modo inferior al [C] RevBibl 44 (1935) 583-605: 592 Vincent ve una confirmación de que el tell estaba todavía ocupado en 1250 (cuando fué atacado y destruído por Josué) en LB 2 (declinando hacia la edad de Hierro; ninguna ilustración) en la cerámic· hallada por Garstang bajo el Palacio, pero reducido por él a una hipotética fortaleza de Ramsés II o III, ya que [a causa de la ausencia sea de cerámica de Akhenaten, sea de importaciones Micénicas, *Story of Jericho* (London 1940) 122] la cree la ciudad destruída por Josué en 1385, «Annals of Archaeology and Anthropology» 21 (1934) 102; PEQ 67 (1935) 66; Vincent p. 601 censura a Albright [«Journal of the Palestine Exploration Society» 11 (1931) 114] porque asume sin pruebas arqueológicas una fecha de compromiso ± 1325 para la destrucción [¿hecha por Josué?].

[2] K. M. KENYON, *Excavations at Jericho, 1952:* Palestine Exploration Quarterly 84 (1952) 62-82; p. 64, da una cuidadosa descripción de los siete sucesivos estadios de construcción del muro de ladrillos «B-D»; p. 78 ofrece una selección de la cerámica procedente de varios muros, que prueba que el más antiguo estadio pertenece al EB (Temprano Bronce) Ib (3000 a. C.) y

y 2). Esta conclusión negativa, aunque es un verdadero contratiempo, no es, sin embargo, definitiva. La Srta. Kenyon acepta las pruebas anteriormente adelantadas por Garstang, y continuará buscando cerámica para la confirmación de la fecha LB. ¡Y con todo, el resultado *positivo* total de la campaña 1952 abarca un período que corre desde el año 300 al 3000 antes de Josué!

Importancia del Neolítico en Jericó

Aunque para el estudioso de la Escritura todo pormenor de la historia de Palestina y de los orígenes de Jericó es importante, es natural que nuestro interés especial esté vinculado a los indicios de *culto religioso*. Hemos expuesto brevemente en otra parte las razones que inclinan a los excavadores a considerar uno de sus hallazgos como un posible santuario precananeo, de unos siete mil años de antigüedad [3]. Es ahora nuestro propósito exponer aquí detenidamente la fuerza probatoria de estas razones, y a la vez presentar algunas reflexiones menos favorables, sugeridas por mi trabajo personal en aquella área.

Para empezar, puede decirse que existe un nexo arqueológico entre este Templo y el famoso muro B-D (Josué) de Garstang. El trabajo del año pasado reveló que el muro B-D se asentaba sobre los restos de otros, que llegaban sucesivamente muy hacia abajo en tierra hasta una profundidad de siete metros. Y el muro inferior de esta serie se descubrió ser un muro de piedra del *Neolítico* que se apoyaba sobre la roca virgen (Fig. 3). Este descubrimiento ha sido de incalculable importancia para la recta inteligencia del sondeo en el Neolítico llevado a cabo por Garstang en el ángulo noreste del Tell (Fig. 2 E). Estos dos puntos formaron parte, según ha aparecido ahora, de una única amplia construcción erigida cerca de la fuente Ain es-Sultán en tiempos en que toda la región era una llanura lisa, sobre la cual fué poco a poco formándose Tell es-Sultán, por el puro acumularse de los niveles de ocupación humana.

Desde el área central del Tell (Fig 2, muros oeste) salieron en abundancia restos del Neolítico, tanto del período subsiguiente como

---

que el más reciente fué destruído en el EB 3 (¡2000 a. C!): «Una confirmación proveniente de más abundante material se requiere, sin embargo, todavía para confirmar las fechas.»

[3] North, *The 1952 Jericho-Sultan Excavation:* Biblica 34 (1953) 9.

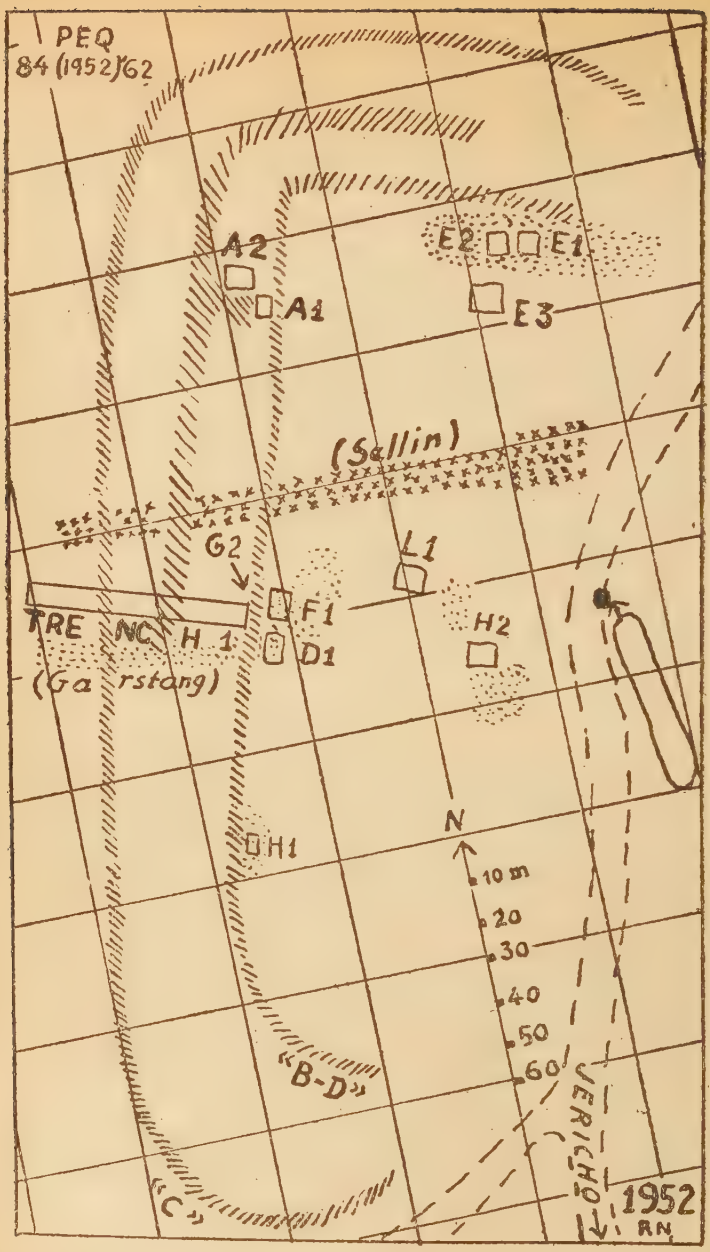

FIG. 2.—Plano de las excavaciones realizadas en Tell es-Sultán en 1952. Adaptación del que ofrece PEQ 84 (1952) 63 = BASOR 127 (1952) 6

Fig. 1.—Tell es-Sultán, al noroeste de Jericó, frente al Monte de las Tentaciones.
(Fotos reproducidas por cortesía de la Srta. Kenyon y de Antiquity. 26 - 1952)

Fig. 3.—Nivel de piedras neolíticas bajo el muro de ladrillos «B-D»

FIG. 4. — Limpieza de la superficie para la nueva trinchera junto a la zanja neolítica de Garstang.

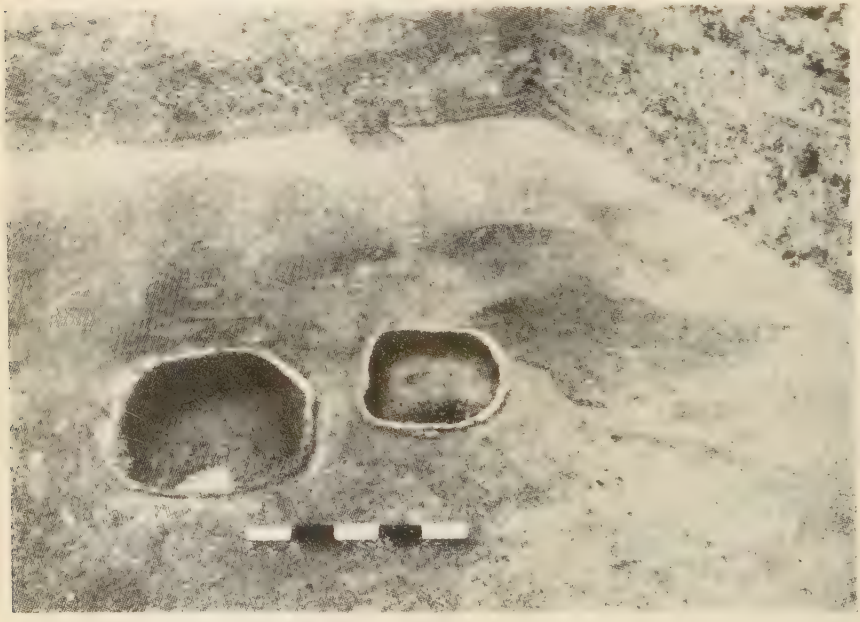

FIG. 5.—Nivel XII, neolítico. El granero.

del precedente al uso de la cerámica, los cuales, después de un examen detenido, corroborarán probablemente la teoría que afirma que la cerámica fué *inventada* en Jericó [4]. Este punto de vista se ha basado hasta ahora en el famoso nivel IX del sondaje que hizo Garstang en el lado noreste (Fig. 2 E), en el que se halló la cerámica más antigua, según tres tipos progresivamente menos rudimentarios. Tan importante ha sido este descubrimiento para el entero campo de la Arqueología de Palestina, que el mismo interés de la Srta. Kenyon por los muros de Josué no pudo disuadirla de continuar y extender el sondaje que dejó Garstang. Se esparaba obtener ulteriores materiales que pudiesen ilustrar más aquel descubrimiento que forma época. Fué precisamente esta operación la que sacó a luz el «Santuario».

El sondaje noreste de Garstang estaba formado por una zanja grande que penetraba a través de once estratos, el noveno de los cuales se ha hecho famoso por ser el de la pretendida invención de la cerámica. Después del undécimo había reducido el área de excavación a un pozo, situado hacia la parte oeste (Fig. 2, a la izquierda de E2), el cual se hundía hasta más allá del décimoséptimo estrato, debajo del cual se hallaron «microlitos» del mesolítico. La intención de la Srta. Kenyon fué empezar otra amplia zanja en el punto más alto del Tell, que siguiese el límite sur de la de Garstang (Fig. 2, E3; Fig. 4); pero esto requería la remoción de 300 toneladas de tierra, echada sobre la superficie en anteriores excavaciones. Así, durante esta campaña, sólo pudo hacerse un comienzo de excavación en esta área, del cual se encargó el Dr. A. D. Tushingham, director de la Escuela Americana (ASOR). Mientras tanto, sin embargo, se hizo un comienzo simultáneo en el lado este del pozo, más abajo del de Garstang (Fig. 2, E2). El undécimo estrato, que se encontraba en la superficie, fué removido en un rectángulo de unos diez metros de ancho, y así se sacó a la luz una nueva sección de la capa duodécima.

---

[4] VINCENT RevBibl 47 (1938) 572 rechaza no sólo esta teoría, sino absolutamente la validez del término «neolítico» para Palestina, particularmente si se aplica a los hallazgos de cerámica de Garstang. La existencia de una genuina fase neolítica en Palestina encuentra actualmente general aceptación entre los prehistoriadores. Pero existe un inexplicable vacío en Jericó respecto al milenio *calcolítico*, tan fuertemente atestiguado por otros hallazgos en Palestina; el término fué borrado por Garstang en la relación de su especialista en cerámica, I. BEN-DOR [Annals of Archaeology and Anthropology 23 (1936) 68,80; RevBibl 47 (1938) 584; 48 (1939) 92]. La estratificación adoptada por la Srta. Kenyon sobre el tell en 1952 pasa directamente del Temprano Bronce al Neolítico, aunque el Dr. Tushingham habla de la importancia de la fase calcolítica, BASOR 127 (1952) 5.

Razones a favor de la teoría cúltica

La mitad oriental del nuevo rectángulo formaba una unidad claramente distinta, que nada contenía de interés. Se halló un espacioso pavimento vacío, en cuya superficie se veían artesones o silos pequeños, en fuerza de lo cual podemos considerarlo una despensa (Fig. 2, E1; Fig. 5). Entre esta despensa y el pozo de Garstang más occidental, se extendía un trozo oblongo de extraordinaria variedad e interés: el «santuario». Seis pormenores contribuyen a esta identificación cúltica.

1.—El «Mégaron» de Garstang. El ángulo del noroeste, donde nuestro sondeo alcanzó el vacío dejado por el pozo hecho en 1935, se juzgó corresponder a la construcción que Garstang denomina *Templo* o por lo menos palacio de estilo *mégaron* [5] (Fig. 6, arriba). Consiguientemente se espera encontrar en la continuación de este edificio algo más grandioso que una simple casa habitable.

2.—Los espléndidos pavimentos. No causó sorpresa alguna el hallar que el suelo estaba pavimentado con estuco, pintado con varios colores y pulimentado. Tal particularidad fué notada por Garstang en el pavimento de todas las capas inferiores al décimoséptimo nivel. Pero la vívida brillantez del pulimentado y la intacta suavidad de la superficie, que habían sobrevivido sesenta siglos desde que fué

---

[5] Annals of Archaeology and Anthropology 23 (1936) 69, dando referencia a la Lámina I [tendría que ser a la Lámina 28]; el término mégaron está sacado del neolítico de Tesalia; el texto nota: «amplia antecámara y vasta cámara interior... reconstruídas edad tras edad sobre las ruinas de las precedentes... en el patio frontal había un grupo de habitaciones diminutas con abertura en forma de trampa.» En *Syria* 16 (1935) 355 Garstang sostiene que una misma influencia artística irradió su acción desde el Asia Menor hacia Tesalia y Jericó. En la obra de vulgarización *Story of Jericho* (Londres 1940) p. 48, la construcción se dice ser «probablemente un templo [Fig. 5 «Plano de una capilla de la edad de piedra»]... en cuya parte frontal hay un pórtico de seis postes de madera, que da acceso a una amplia antecámara; y desde ella una entrada alargada, flanqueada por columnas, hechas con ladrillos curvos, conducía a una vasta cámara interior. Su descubrimiento ofrece un especial interés en cuanto que el trazado de su plano tiene un íntimo parecido con el ya perfeccionado mégaron de la Grecia antigua, aunque es de fecha anterior en más de 2000 años». Reproducimos los planos de Vincent RevBibl 48 (1939) 94, el cual censura la falta de diagramas en la descripción de Garstang: RevBibl 47 (1938) 576 n. 3. En el mismo sitio Garstang había notado una extraña colmena de arcilla, «especie de santuario» AAA 23 (1936) 71... «C'est beaucoup de sanctuaires néolithiques dans ce coin étroit» [Vincent RevBibl 47.577]: ¡y he aquí otro!

recubierta con barro, despertó en los excavadores la más increíble admiración (Fig. 7). No se ha determinado todavía por medio de análisis adecuados cuáles fueron los componentes que permitieron tan brillante pulimentado; pero he comprobado personalmente que esta superficie es con mucho superior en delicadeza a los pavimentos neolíticos de yeso de Biblos, los cuales, aunque más recientes (después de la invención de la cerámica), sin embargo, son considerablemente más duros y quebradizos [6]. En todo caso, se hace difícil imaginar que una casa ordinaria, incluso de las destinadas a la familia de los gobernantes, hubiese tenido pavimentos de tan frágil delicadeza. Más congrua parece la suposición de un *sanctum* inviolable.

3.—HABITACIONES DE HECHURA MISTERIOSA. Las *paredes* eran también del mismo estuco, brillante y pulimentado, que no lo aguantaba aquí, como en el pavimento, un substrato de argamasa de seis centímetros. La capa de estuco era del espesor de un papel y estaba adherida directamente a la superficie de (ladrillos de) barro, cuya contextura se discutirá más abajo. Por eso, sólo una fina hebra revelaba a los excavadores la existencia y dirección del muro de estuco. La dificultad se acrecentó, debido a las curiosas curvas y reducidas áreas de las habitaciones que estos muros delimitaban. Estas en algunos casos parecían ser demasiado pequeñas para servir de morada humana, y sus líneas estructurales no correspondían a ningún uso imaginable. Precisamente en la esfera de lo cúltico la arquitectura está más divorciada de la utilidad. Podría hacerse una comparación con el Templo XVI de Eridu, fechado como el XII de Jericó, antes de la mitad del quinto milenio [7].

4.—NICHO DEL PILAR. Entre los curiosos límites, descritos por estas paredes, había dos salientes curvos, frente el uno del otro, separados entre sí unos 35 centímetros. El espacio que se abría entre ellos formaba una especie de nicho, en cuyo fondo bajo yacía una piedra ruda. Puramente por casualidad se encontró entre los escombros de los alrededores una reducida columna, cuyas tres dimensiones eran tales que coincidían limpiamente con el espacio que dejaba la abertura redondeada del muro. El pilar, si es, como parece, de pie-

---

[6] M. DUNAND, *Rapport préliminaire sur les fouilles de Byblos en 1948:* Bulletin du Musée de Beyrouth (1949-50) 55 y Lámina III, 3; 68 y Lámina II, 3. Expreso el máximo agradecimiento a M. Dunand por la cortesía con que fuí tratado durante un mes de estudio y colaboración en la cantera de Biblos.

[7] E. DOUGLAS VAN BUREN, «Discoveries at Eridu: Orientalia 18 (1952). 123 y Lámina V.

dra volcánica, se ha de considerar exótico en toda el área de Jericó. Su sección circular es de punta oval, obtenida por cuidadoso desme-

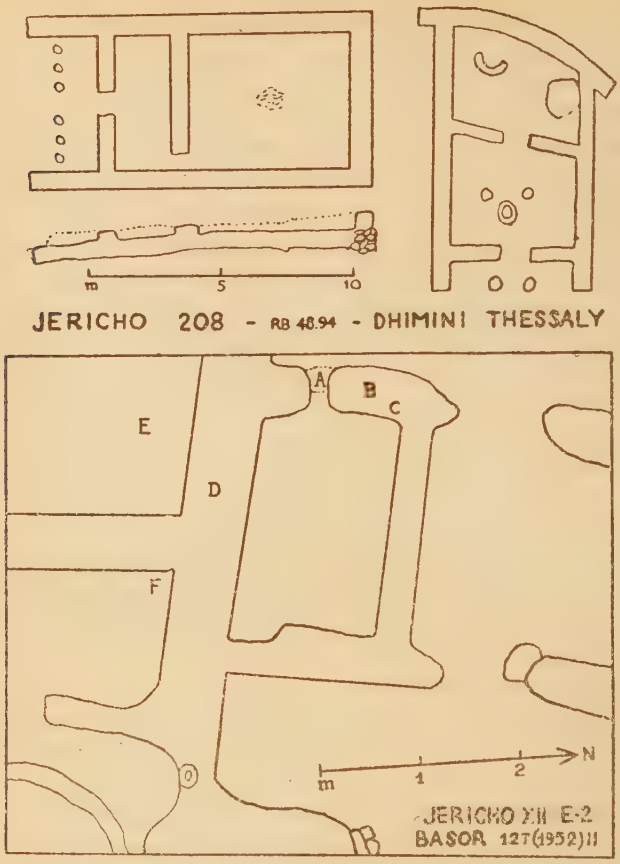

FIG. 6.—Santuario de Jericó XII E 1, según el plano de Tushingham BASOR 127 (1952) 11; A, nicho del pilar; B, ladrillos largos de barro impreso; C, huesos confundidos; D, ladrillos pequeños de barro denso; E, enterramiento de dos niños; F, calavera derecha. Arriba, dibujos de Vincent para ilustrar los *mégara* de Garstang. Rev Bibl 48 (1939) 94.

nuzamiento. No puede negarse que una fotografía del pilar y el nicho recompuestos produce la fuerte impresión de un estela conmemorativa (Fig. 6, abajo; Fig. 7.) Por otra parte conocemos bien la im-

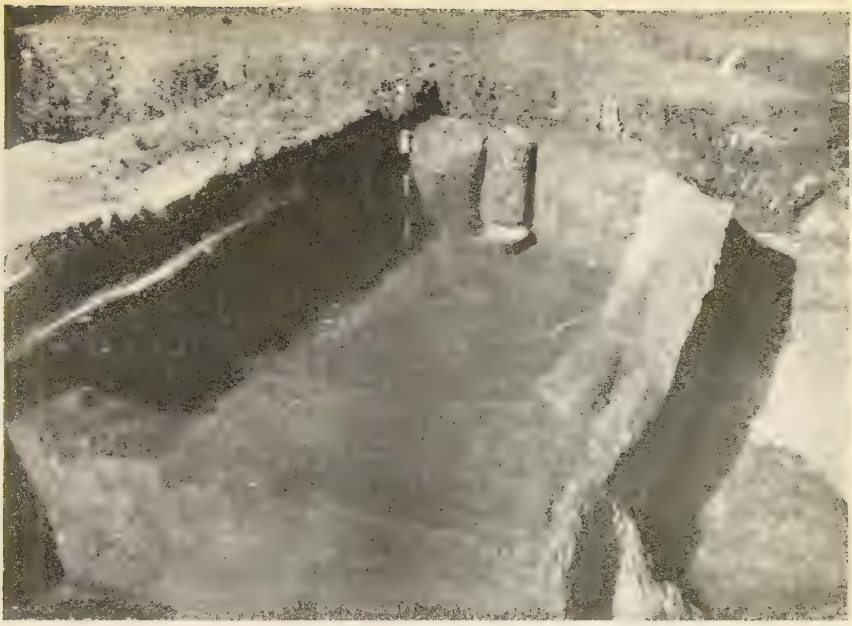

FIG. 7. — Nivel XII. «Nicho cúltico» con el pilar basáltico.

FIG. 8. — Calavera enterrada debajo de la habitación adjunta al «santuario».

FIG. 9.—Alcoba de pavimento redondeado (centro) del Nivel XIII.

FIG. 10.—Ladrillos que aparecieron en el muro de junto al nicho, mostrando claramente las huellas profundas de los dedos.

portancia de los *betyls* o massêbôt, tanto por fuentes literarias como arqueológicas, relativa a las religiones preisraelíticas de Palestina [8].

5.—NAVE LATERAL. La habitación, en cuyo muro occidental se halla emplazado el nicho del pilar, es un largo rectángulo que va estrechándose hacia el este. Flanqueándolo por el lado norte, corre una habitación más ancha. La proporción entre las dos equivale aproximadamente a la que existe entre una nave central y la lateral. Se insinuó la idea sugestiva de que nos encontrábamos ante una especie de capilla lateral, en la que debió de venerarse algún objeto de carácter cúltico.

6.—TUMBAS EN EL PAVIMENTO. La habitación del nicho quedaba separada por un macizo muro de las habitaciones del lado sur, las cuales a su vez eran de plano misterioso. Debajo de los pavimentos del duodécimo nivel se hallaron dos esqueletos de niño. Restos de niño parecidos se habían descubierto en el undécimo nivel. Tales sepulturas pueden posiblemente favorecer las hipótesis cúlticas, incluso prescindiendo de la sugerencia de un sacrificio de niños. Pero quizá de más seria significación fué el hallazgo de una calavera de anciano, sin la mandíbula inferior ni otros huesos, colocada en posición gravemente vertical debajo del suelo de una habitación menor, al este de la de los niños (Fig. 8). La Srta. Keyon conjeturó, con sugerencia interesante, que podría ser la reliquia de algún sabio, de los nativos o de los enemigos, famoso por sus conocimientos.

SE OPONEN ALGUNAS DIFICULTADES

Nos hemos esforzado todo lo posible por presentar estas pruebas bajo la luz más favorable. Al mismo tiempo es razonable que consideremos los obstáculos que se oponen a la hipótesis del «santuario». El de más peso es la misma historia de las excavaciones en Palestina, que nos demuestra que la interpretación cúltica es una trampa perpetua para los excavadores, en la que caían, llevados de su impulso religioso, siempre que se daba la más débil disparidad entre las ar-

---

[8] VINCENT, *Canaan* (París 1907) 111-132, en el capítulo titulado (p. 92) *Le sanctuaire indigène d'époque néolithique,* pero que trata principalmente de Gezer.—A. Douglas Tushingham, «The Joint Excavations at Tell es-Sultan» Bulletin of the American Schools of Oriental Research 127 (1952) 13 explica que el pilar es de piedra caliza bituminosa del Nebi Musa, 12 km. sureste; p. 12 la cámara «se puede admitir ser una pequeña capilla, si el edificio entero debe considerarse como un templo.»

quitecturas que desenterraban y las construcciones humanas hasta entonces conocidas. El templo de Megiddo resultó ser un establo y el de Garizim una villa; y pocas hipótesis, originalmente cúlticas, han resistido la votación de los especialistas, aunque por supuesto se dan genuinos ejemplos, tales como BeitSan y Lakis, merecidamente conspicuos.

Los hallazgos de Palestina han sido a menudo exiguos, pero con ponderación científica serena se han sintetizado en teorías que han acabado generalmente por admitirse; de aquí que sería imprudente *exagerar* ciertas debilidades en los seis argumentos esbozados más arriba. Más aún, conviene que estas debilidades sean expuestas. Con respecto a la superficie del pavimento, ¿qué ha de decirse del hecho que no solamente uno, sino todos los pavimentos del neolítico de Jericó fuesen de tan maravillosa y delicada factura? Incluso en el centro del Tell (Fig. 2 F) se halló un fino estuco semejante, aunque no identificado como pavimento, y *ninguna otra* pavimentación definidamente neolítica se ha localizado hasta ahora.

El argumento proveniente de las raras formas y dimensiones de las habitaciones es un argumento manifiestamente negativo. Porque no sabemos de una cosa *qué es,* fácilmente la juzgamos pertenecer a una esfera vagamente mística. Sin embargo, en el estrato décimotercero, inmediatamente debajo del «Templo», se halló una alcoba *en calquiplasto,* que era demasiado pequeña para habitación y demasiado grande para servir de arca o depósito (Fig. 9); encima, en un ángulo, exactamente debajo del pavimento del duodécimo nivel, se veía una chimenea, del todo inconfundible. La hipótesis de un «baño», que yo considero jocosa en vista del carácter poroso del estuco, indica, no obstante, que hay más preguntas que son solventadas por la hipótesis cúltica.

Las tumbas dentro de una casa, tenidas por repugnantes en la mayor parte de las épocas culturales, incluso primitivas, se practicaron, sin embargo, plenamente en otras, como se demuestra por la legislación dirigida a extirpar tal práctica [9]. La misma Srta. Kenyon, al considerar la calavera «de posible significado ritual», añade un pormenor a sabiendas desfavorable a la hipótesis del «Templo»: «Quizá los moradores quisieron conservar para la familia [!] la sabiduría de este individuo venerable» [10]. Fueron hallados por el Dr. Tushingham

---

[9] J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament* (Leiden 1952) 274, 309.
[10] K. M. KENYON, *Early Jericho:* Antiquity 26 (1952) 120.

otros huesos relacionados con la calavera, mucho más cerca del nicho del pilar [11]. La hipótesis del sacrificio de niños es plausible solamente, si ya hay razón para considerar el sitio como un Templo, y precisamente por ello.

En suma, la prudencia disuade no solamente una aceptación sin reservas, sino también una precipitada exclusión de este Templo, en pro y en contra del cual hay serios argumentos. *Si* se tiene por genuinamente auténtico, ciertamente nos encontramos ante el más antiguo indicio sobre los comienzos del culto en la Palestina precanaanita.

Un pormenor técnico en la construcción

Interés especial ofrece un pormenor arquitectónico de este santuario, puramente accidental con respecto a la cuestión de la función cúltica, pero que tiene independientemente una gran importancia arqueológica. Toca precisamente al nicho del pilar, o mejor al saliente redondeado que lo limita por el norte. Naturalmente, el proceso de sacar a luz la décimotercera capa incluía la penosa necesidad de destruir los restos monumentales que habían sobrevivido en la duodécima. La destrucción afectó a las paredes con superficie de estuco.

Garstang había declarado explícitamente que en las casas neolíticas de Jericó «no se empleó ningún ladrillo, solamente se usó barro en planchas o masas voluminosas entre las superficies acabadas» [12]. En un principio nuestra experiencia personal estaba perfectamente conforme con esta descripción. Pero repetidas y delicadas disecciones revelaron después, que los muros generalmente se componían de ladrillos en forma de bollo, secados al sol, que podían clasificarse según su color desde el verde al castaño y al negro, adheridos tan ajustadamente a la argamasa de barro que era imposible obtener un ladrillo completo, o incluso probar con evidencia que la masa no era homogénea.

Pero el extremo final curvo, al norte del nicho del pilar, que forma un muro de cerca un metro de longitud, 40 cm. de espesor y

---

[11] Tushingham, BASOR 127 (1952) 14.

[12] Garstang AAA 22 (1935) 167; en *Story of Jericho* 46, 49 alude a ladrillos neolíticos, especialmente en las columnas adosadas al mégaron.

50 cm. de altura, guardaba nuevos misterios por revelar. Un fuerte golpe de pico hizo saltar trozos de la argamasa arcillosa y dejó al descubierto la cara de un tipo enteramente diferente de ladrillo, secado al sol. Limpiando cuidadosamente el sitio se pudieron aislar cinco ladrillos alargados, como una barra de pan, todos del mismo color castaño amarillento. Medía cada uno 10 cm. de altura, 12 de anchura y unos 30-50 de longitud. Su extremidad superior era claramente dentada, debido a las impresiones de los pulgares del que los plasmó, en larga fila doble de depresiones, cuyo fin era procurar una adhesión más segura a la argamasa (Fig. 10).

Se prestó ya atención a la publicación de los *ladrillos dentados* por impresiones digitales que los excavadores del Pontificio Instituto Bíblico descubrieron al trabajar en Teleilât Ghassûl, a 20 km. al sudeste de Jericó, al otro lado del Jordán [13]. Estas huellas de Ghassûl, aunque correctamente interpretadas por el P. Mallon como teniendo la misma función de aguantar la argamasa, se presentan más separadas y son menos profundas. Pertenecen a una civilización por lo menos cinco centurias más tardía que la XII de Jericó, pero técnicamente inferior a ella, aunque ya en posesión de cerámica.

El presente descubrimiento indudablemente elimina la observación de Garstang citada más arriba, e invalida el uso que recientemente hizo de ella Glueck como prueba de su tesis, según la cual los *dólmenes* fueron construídos en tiempos neolíticos e imitados con muros de barro, donde no había megalitos [14].

Uno de estos ladrillos de Jericó fué gentilmente regalado al autor de estas líneas en retorno a sus exiguos servicios en la extracción. Si en fecha futura el Templo del duodécimo estrato de Jericó llega a ser el mayor hallazgo en la historia de la religión precananea, el Pontificio Instituto Bíblico tendrá expuesta en su Museo de Roma una de las pocas reliquias auténticas de esa construcción. En conexión con esto, se ha hablado ya de otras piezas de museo obtenidas en la campaña 1952. La mayor parte de ellas fueron suministradas por la necrópolis, recientemente descubierta, a un kilómetro al noroeste de la explotada por Garstang. El nuevo descubrimiento incluye sepulturas de

---

[13] MALLON-KOEPPEL-NEUVILLE, *Teleilât Ghassûl I* (Rome 1934) 34 y Lámina 14.1.

[14] NELSON GLUECK, «Explorations in Eastern. Palestina IV» *Annual of American Schools of Oriental Research* 25-28 (1945-1949, publicado en 1951) 191. Por supuesto, hay otras pruebas a favor de la fecha neolítica de los dólmenes, sacadas de sus magistrales exploraciones.

varias épocas, desde el calcolítico hasta muy entrado el Bronce Medio, que así nos llevan muy cerca del período del principal interés bíblico de Jericó. Se verá, pues, que esta etapa ha sido arqueológica y religiosamente instructiva, aunque para la deseada información sobre la fecha de los muros de Josué tenemos que aguardar las próximas campañas.

ROBERTO NORTH, S. J.

Jericó, 15 de febrero de 1953.

La más antigua interpretación de Io 4,35

Conocido es el problema sobre la duración del ministerio público del Señor. Entre los exegetas católicos unos lo alargan hasta abarcar un trienio con algunos meses, al paso que otros sólo lo hacen durar dos años largos.

Para la solución de este problema tiene su importancia no escasa la recta interpretación de las palabras que el Señor pone en boca de sus discípulos: *Nonne vos dicitis, quod adhuc quattuor menses sunt et messis venit?* (Io 4,35).

Después de la Pascua celebrada en Jerusalén (Io 2,13), el Señor se detuvo algún tiempo en Judea (Io 3,22), antes de emprender su viaje hacia Samaría, camino de Galilea (Io 4,1s). Si pudiéramos saber exactamente la fecha de su paso por Samaría quedaríamos automáticamente orientados sobre la duración de este primer ministerio en Judea.

Si el texto que nos ocupa contiene una alusión cronológica real e histórica, el problema se soluciona con relativa facilidad: desde que lo pronuncian los discípulos hasta la siega corre el espacio de cuatro meses. La siega en Palestina podía muy bien ser en mayo, luego Jesús pasa con sus discípulos junto al pozo de Jacob a principios o mediados de enero. Es decir, que ha permanecido en Judea durante la primera Pascua (abril), durante la fiesta de Pentecostés (mayo), durante la de los Tabernáculos (octubre) y algunos meses más.

Ahora bien, la fiesta de que habla poco después el Evangelista (Io, 5,1) no puede ser otra sino la Pascua, Pentecostés o los Tabernáculos, puesto que éstas eran las tres fiestas en las que se subía a Jerusalén. Como quiera que S. Juan menciona expresamente tres Pascuas diferentes de esta fiesta (2,13; 6,4; 13,1), pueden los partidarios del trienio apostólico de Cristo apoyarse en la interpretación literal de Io 4,35 para deducir que la fiesta de Io 5,1 o es la cuarta Pascua que necesitan para su sistema de trienio, o la supone. En efecto, de no ser una Pascua intermedia entre la mencionada en

Io 2,13 y en Io 6,4, sino Pentecostés o Tabernáculos, tienen que ser estas fiestas anteriores a Io 6,4. Pero no pueden ser las que inmediatamente siguieron a Io 2,13, puesto que éstas, en la hipótesis de que el Señor pasara por Samaría en el mes de enero, las había celebrado durante su estancia en Judea. Si se interpreta, pues, literalmente la frase de los discípulos hay que admitir una Pascua intermedia entre Io 2,13 y Io 6,4.

Esta es la importancia que tiene el texto de Io 4,35.

Los autores no están acordes en su interpretación. Maldonado dice que todos los autores que ha leído lo explican en sentido histórico y cronológico [1]. El no se atreve a disentir de la mayoría, pero insinúa una interpretación propia para que la juzguen los más sabios:

«Existimo proverbium apud Hebraeos fuisse: *adhuc quattuor menses usque ad messem,* quo significabant satis esse temporis, ut de aliqua re facienda cogitarent, sese ad eam praepararent. Eodem plane modo que latini dicunt: *adhuc seges in herba est*» [2]. Es *vox otiosorum hominum* con la que se quiere dar a entender que hay tiempo para cualquier empresa. El Señor recoge el proverbio y les dice a los discípulos: en el trabajo apostólico para que os he llamado, no hay tiempo que esperar. Ya ha llegado la hora de empezar la siega.

Muchos doctos han aceptado la explicación de Maldonado. Citemos los más importantes de entre los modernos: Belser, Lagrange, Duran, Lebreton, Riera, Renié, Braun, Prat y en general los partidarios del bienio.

En cambio la rechazan la mayoría de los partidarios del trienio, como Calmes, Bover, Hartl, Dalmann, Bauer, Loisy, Tillmann, Zahn, Sickenberger, Llamas y Willam, etc. [3].

Este es el estado de la cuestión en el siglo veinte. Mirando hacia el pasado lejano nos encontramos con que la discusión no ha adelantado un paso. El mismo planteamiento y la misma doble solución. El primer comentario directo que conservamos al evangelio de San Juan es el de Orígenes. Pero él nos habla de anteriores exégesis de este fragmento. No dice si estas exégesis eran enseñadas en un magisterio oral o estaban contenidas en comentarios escritos. Sabemos que eran muchos los comentaristas [4] y que entre ellos uno al menos enseñó por escrito: el gnóstico Heracleón, discípulo predilecto de Valentín [5].

De entre todos esos exegetas, la mayoría está por la interpreta-

---

[1] *Commentarii in quattuor evangelistas,* Lugduni, 1598, col. 1447.

[2] IOANN. MALDONADO, o. et l. c.

[3] Cf. H. SIMÓN-G. G. DORADO, *Praelectiones Biblicae, N. T.*, vol. I, Taurini, 1947, n. 317, p. 460, not. 1-3.

[4] ORÍGENES, *in Io.* XIII, 41: MG 14, 742 B; ed. PREUSCHEN, 267, 5 s.

[5] ORÍGENES, *in Io* II, 8: MG 14, 137 A; ed. PREUSCHEN, 70, 3.

ción literal del versículo. Unos pocos, entre los cuales está el mismo Orígenes [6], optan por una interpretación más o menos alegórica, liberada de la letra del texto.

Tratándose del primer comentario escrito que poseemos de este versículo no será descaminado dar una ligerísima referencia del mismo. Dice así Orígenes refiriéndose a la interpretación del gnóstico:

> «Pero Heracleón, como los más, se queda en el sentido literal, creyendo que no es susceptible de otro más elevado. Dice, pues, que [Jesús], hablando de la siega de los frutos, [lo hacía] como si a esta mies le quedara aún el espacio determinado de cuatro meses; en cambio, la siega a la que él se refería estaba ya inminente. Y la mies no sé cómo la interpretó del alma de los creyentes, diciendo que ellos ya estaban maduros y preparados para la siega y aptos para ser almacenados en [los] trojes; es decir, [para ser llevados] por la fe al descanso.
>
> Las que estaban preparadas, se entiende, porque no todas lo están: unas ya estaban preparadas, otras estaban a punto de disponerse, otras se disponen ahora, otras tan sólo se están sembrando» [7].

* * *

Heracleón distingue entre el sentido que la palabra siega tiene en boca de los discípulos y el sentido que le da el Salvador.

En boca de los discípulos se da a la frase un sentido literal. Se refieren a *la mies de los frutos,* de las espigas sazonadas a la cual aún faltaban cuatro meses. Hablan por tanto a principios o mediados de enero.

Para el Salvador, en cambio, la siega tiene un sentido muy distinto. Recoge las palabras de los discípulos no para aprobarlas, sino para contraponer los dos sentidos: el literal y el espiritual. *En cambio, la mies a la que él se refería estaba ya inminente.*

---

[6] No es raro presentar a Orígenes como el más representativo defensor de la interpretación literal de esta frase evangélica (cf. U. HOLZMEISTER, *Chronologia vitae Christi,* Romae, 1933, p. 148). Pero de su comentario no se puede deducir otra cosa sino que él juzga inadmisible una interpretación meramente literal y cronológica. La argumentación citada por HOLZMEISTER (l. c.) no la usa Orígenes en nombre propio, sino que la pone en boca de *los más,* entre los cuales él no se cuenta; en boca de los que se *aferran a la letra* (cf. *in Io.* XIII, 41; MG 14, 472 B; ed. PREUSCHEN, 267, 5 ss.). Por el contrario, la interpretación positiva que él propone no es en ninguna manera literal y cronológica. Lo cual está en consonancia con la posición que tomó respecto de la duración del ministerio público del Señor, posición que no fué clara y constante (cf. *In Mt. com. series* 78: MG 13, 1727 D; *In Lc* 32; MG 13, 1883 C; *In Io.* III, 39: MG 14, 468 D; ed. PREUSCHEN, 265, 16; *C. Celsum,* 2, 12: MG 11, 817 B; ed. KOETSCHAU, 141, 13).

[7] *In Io.* XIII, 41: MG 14, 472 B; ed. PREUSCHEN, 267, 5 s.

La siega de que hablan los discípulos está aún lejana; la aludida por el Salvador está próxima. La primera es la mies de los frutos, la segunda es el alma de los creyentes. En la siega de las almas hay una sucesión que no hay en la de las espigas. En ésta todas maduran al mismo tiempo, como también todas fueron al mismo tiempo sembradas. En aquélla, no. Unas se siembran antes que otras y por tanto también maduran antes y antes son recogidas. Precisemos más.

La mies la interpreta del alma de los creyentes

Heracleón habla en todo este fragmento en puro tecnicismo gnóstico. Para él los hombres se diferencian substancialmente unos de otros por los elementos interiores e invisibles que los componen. Elementos que por un juego malabar del genio gnóstico constituyen a un mismo tiempo la naturaleza y la gracia. Si en el hombre material y carnal se siembra el *alma* obtendremos un hombre *psíquico* superior al primero, capaz de cierto perfeccionamiento ascético, de una fe psíquica y de una gloria correspondiente a su capacidad, pero incapaz de la visión del Padre. Si en este hombre psíquico o animal se siembra el espíritu, el *pneuma,* obtendremos un hombre *espiritual,* capaz de una fe perfecta que se hará visión cuando unido al Salvador como el cuerpo a su alma, como la esposa a su esposo [8] pueda sostener la infinita luz que baja del Padre.

El alma, pues, de los creyentes es tanto el alma de los psíquicos puros como la de los espirituales.

Maduros, preparados y aptos

Estos tres términos no significan una misma cosa. La *madurez* (ἀκμαῖοι) es algo que afecta intrínsecamente al mismo fruto. Se llega a ella por un proceso interno. Todos los frutos van madurando juntamente, aunque con vida esencialmente distinta. Los psíquicos, con vida animal; los pneumáticos, con vida espiritual. La madurez la van alcanzando con el recto uso de la razón y con el cumplimiento progresivo y lento de la Ley.

La *preparación* para la siega (ἕτοιμοι) entraña, además de la madurez, una relación extrínseca a la misma siega. Cuando los frutos han madurado, por lo mismo están ya preparados para la siega.

La *aptitud* para ser congregados (ἐπιτήδειοι) en los graneros supone algo más. Es decir, la misma siega. Primero es madurar com-

---

[8] Cf. Clem. Alex., *Excerpta ex Theodoto,* 63, 1; 26, 1; 1, 1; 42, 3; ed. Sagnard, pp. 184, 110, 52, 150.

pletamente, así estarán preparados para la siega. Después serán segados y quedarán aptos para ser recogidos en los graneros.

No es lo mismo la siega que la recolección [9]. Más aún, la disposición para la siega es distinta de la disposición para la recolección. Las espigas se preparan para la siega con una maduración interna que se hace por medio de la fe. Esta preparación interna está designada con la palabra ἕτοιμοι. En cambio, la aptitud (ἐπιτήδεια) para la recolección supone la preparación más lograda y es algo que radica más en la naturaleza que en las operaciones [10]. La preparación es más bien de tipo ascético; la aptitud es algo de tipo substancial y esencial.

Mediante la fe al descanso

El descanso de que aquí se habla no es un descanso definitivo, sino circunstancial y transitorio. Heracleón lo indica con el mismo término empleado: *el granero*. En efecto, como en el granero se congrega el trigo, hasta tanto llega la hora de ponerlo, hecho pan, en el banquete, así las almas quedarán almacenadas en la Hebdómada hasta que llegue la hora de entrar en el Eón [11]. Entonces, el grano de trigo se abre, el germen espiritual sale hecho él mismo *vida eterna* [12] para entrar en el Pleroma unido a su ángel espiritual [13].

---

[9] No es arbitraria la distinción. Tiene su base escrituraria. Véase como ejemplo Io 4, 36: «Qui metit mercedem accipit, et *congregat fructum*...»; Mt 13, 20: «...in tempore messis dicam messoribus: colligite primum zizania, et alligate ea in fasciculos ad comburendum, triticum autem *congregate*...»; Mt 3, 14; 6, 26; Lc 12, 24.

[10] Cf. *Excerpta ex Theodoto*, 56, 3; ed. Sagnard, p. 164: «El psíquico tiene la propiedad (ἐπιτηδειότητα) de ir a la fe y a la incorruptibilidad o a la incredulidad y la corrupción, según su propia elección»; 46, 2; ed. Sagnard, p. 156: «En el interior de estos cuerpos hizo propiedades (ἐπιτηδειότητα) conformes a su naturaleza; *fragmento 43 de Heracleón*: «*Mi palabra no tiene cabida en vosotros*... presisamente porque son incapaces (ἀνεπιτήδειοι) por esencia o por voluntad (por consejo deliberado) (Apud Origenem *in Io.* XX, 8: MG 14, 589 A; ed. Preuschen, 335, 34).

[11] *Excerpta ex Theodoto*, 63, 1; ed. Sagnard, p. 184.

[12] Cf. *Fragmento 34 de Heracleón*, apud Origenem *in Io.* XIII, 46: MG 14, 480 C; ed. Preuschen, 272, 4 s.

[13] Leyendo los documentos valentinianos, parece más bien que la recolección se habría de identificar con la entrada de los granos maduros en el Pleroma, y desde luego únicamente hablando de los frutos espirituales. Así *Excerpta ex Theodoto*, 26, 2-3; ed. Sagnard, p. 112. En Heracleón, según hemos dicho, no hay que coartar a los espirituales la recolección, ni tampoco a la etapa final. En el fragmento 35 (Orígenes, *In Io.* XIII, 48: MG 14, 488 BC; ed. Preuschen, 276, 18 s.) se alegra el segador viendo que ya se recogen algunas de sus semillas y, sin embargo, aún se sigue sembrando.

Los psíquicos puros por su parte, una vez recogidos, son almacenados en la Hebdómada con el Demiurgo, hasta que suban para el banquete de bodas en la Ogdóada con el Salvador y con Sofía [14].

Hay, pues, una mies, que va madurando lentamente. Son las almas tanto de los pneumáticos como de los psíquicos puros. Esta maduración se va haciendo desde que se siembran las semillas hasta que se acepta la fe; como no todas las semillas se siembran en el mismo tiempo, unas llegan a estar maduras antes que otras y consiguientemente antes son segadas. Una vez segadas esperan el momento de la muerte para ser almacenadas en el descanso definitivo.

La siega no se hace necesariamente en seguida de estar los frutos maduros. Queda un tiempo indefinido en el cual vivirán aún en este mundo los frutos de vida eterna, hasta el momento de la muerte, en que por medio de los ángeles sean las almas trasladadas a sus graneros respectivos. Este matiz lo indica Heracleón al omitir el artículo. No se trata de un granero determinado, sino del granero correspondiente a cada una.

Como hay dos clases de trojes, así hay dos clases de fe. Ambas son esencialmente distintas entre sí, aunque el objeto sea idéntico: el Salvador y su revelación. Por esta unidad de fe la vida del psíquico y del pneumático caminan paralelas. Este mutuo consorcio del alma con el pneuma hace que aquélla adquiera la inmortalidad no por naturaleza, sino por posición [15], es decir, por gratuita participación. Incluso cuando llegue la separación definitiva y el elemento pneumático se desnude de su vestido para entrar en el Pleroma, el alma del psíquico seguirá estrechamente unida a través del límite que los separa. Esa tendencia hecha substancia le dará una cierta participación en la vida eterna. Este es el proceso ordenado de la restauración. El pneuma que en Sofía superior había desordenadamente tendido al conocimiento del Padre incognoscible [16], podrá después de la formación recibida del Salvador verle intuitivamente. Fuera del Pleroma Sofía inferior también tuvo una tendencia informe y frustrada hacia el Cristo.

Lo cual quiere decir que esta recolección de que allí se habla es incompatible con la recolección final. No hay por qué suponer que en ambos fragmentos se hable de una recolección distinta.

[14] *Excerpta ex Theodoto*, 63, 1; ed. SAGNARD, p. 184: «Así, pues, el reposo de los espirituales tiene lugar en el día del Señor, en la Ogdóada, que es llamada Día del Señor junto a la Madre, entre tanto llevan sus almas como vestidos hasta la Consumación; las otras almas fieles tendrán su descanso junto al Demiurgo; pero en el momento de la Consumación se retiran también ellos a la Ogdóada.»

[15] Cf. *Fragmento 46 de Heracleón*, apud ORIGENEM *In Io.* XX, 24: MG 14, 628 D; ed. PREUSCHEN, 359, 3 s.

[16] S. IRENAEUS, *Adv. haer.* I, 2, 2.

Las dos tendencias superior e inferior quedan ordenadas en el plano de la imagen. La tendencia del espiritual en aquellos que verán al Padre una vez formados por el Salvador con la verdadera *gnosis*; la tendencia del psíquico quedará también satisfecha fuera del Eón, porque tendrán puestos sus oídos en las melodiosas resonancias que se escaparán del interior del Pleroma.

* * *

Así, pues, Heracleón da a la primera parte del verso 4,35 de S. Juan una interpretación meramente literal: los discípulos hablan de la siega de las espigas; es decir, que Jesús pasa por Samaría alrededor del mes de enero. En eso coinciden la mayoría de los expositores del siglo segundo, por no decir la casi totalidad (ὁμοίως τοῖς ἴδιογνωσ) Orígenes no está de acuerdo con esta exégesis literal.

En cambio, en la segunda parte del verso, Jesús habla de una manera espiritual. No se refiere a las espigas, interpretación de los discípulos que él rechaza, sino a las almas de los creyentes. Estas están ya maduras o se van madurando y preparando para la siega por medio de la fe psíquica o pneumática. Una vez segadas, quedarán depositadas en los trojes respectivos: las almas de los psíquicos en la Hebdómada, las de los pneumáticos en la Ogdóada. Allí esperarán el día del descanso definitivo en que por gratuita donación de Dios pasen los psíquicos a la Ogdóada y los pneumáticos entren unidos a los respectivos ángeles espirituales de los cuales son el complemento femenino a gozar de la visión del Padre.

Justo Collantes, S. I.
De la Facultad Teológica de Granada.

Autenticidad de Lc 9, 54-56

El texto de Lc 9, 54-56 unánimemente adoptado por los críticos modernos es: «Viendo esto los discípulos Santiago y Juan, dijeron: Señor, ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo y los consuma? Vuelto a ellos los reprendió. Y se marcharon a otra aldea.» Frente a este texto corto la mayoría de los códices leen: «Viendo esto los discípulos Santiago y Juan, dijeron: Señor, ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo y los consuma, *como allá hizo Elías*? Vuelto a ellos los reprendió *y dijo*: *No sabéis de qué espíritu sois. Porque el Hijo del hombre no vino a perder las almas de los hombres, sino a salvarlas*. Y se marcharon a otra aldea.» La importancia de estas adiciones, señaladamente de las dos sentencias de Jesús, justifica todo el trabajo que se ponga en averiguar su autenticidad.

Tres son los incisos intercalados en la recensión larga; y si a ellos se suma la frase final, omitida también en algunos códices, resultan estas cuatro adiciones discutibles:

a) Como allá hizo Elías.
b) No sabéis de qué espíritu sois.
c) El Hijo del hombre no vino a perder las almas...
d) Y se marcharon a otra aldea.

La adición u omisión de estos cuatro incisos es muy variada e irregular. Desde el texto más largo, que leen la mayoría de los códices, hasta el más corto, existen siete variedades de omisiones. Como base de ulteriores investigaciones, será conveniente tener a la vista la diferente documentación de cada una de estas variedades.

1.ª om. *abcd:* 1241.
2.ª om. *abc:* p^{45} BSL sa Ξ g^{1} *l* sy^{s} 990 71 157.
3.ª om. *ad:* 579.
4.ª om. *a:* bo *e* vg sy^{c} 700 544 arm.
5.ª om. *bc:* CΔ33 r^{2} 565 28 21 1424 1675 213 1071 1574 A 1573 047 1229 716 472 XΩV 028 EGH.
6.ª om. *c:* D.
7.ª om. *d:* *c* Λ*.
8.ª sin om: it (exc. g^{1} *l* r^{2}) sy^{ph} Θ *f*1 *f*13 UM K Π Γ 1604 F...

Atendida la documentación, la lección auténtica deberá ser la 2.ª o la 5.ª o la 8.ª; las demás, aun la 4.ª, que es la de la Vulgata, están muy escasamente documentadas.

Mucho se ha discutido sobre la autenticidad de estas adiciones u omisiones. Se ha apelado, en un sentido y en otro, a motivos doctrinales. Para unos las adiciones son interpolaciones marcionitas; para otros, al contrario, las omisiones son mutilaciones antimarcionitas. Fuerza es reconocer que, en principio, tan posible es la interpolación como la mutilación. Por otra parte, la autoridad documental no es decisiva, si no se concede un valor exorbitante a los alejandrinos B y S, que son los que en definitiva han movido a los críticos.

En medio de esta inseguridad, hay una circunstancia singular que, a nuestro juicio, puede dar alguna luz en la solución del intrincado problema. En principio es claro que o hubo interpolación o hubo mutilación. Ahora bien, en este caso el hecho de la mutilación parece mucho más probable que el de la interpolación. El motivo de esta mayor probabilidad estriba en dos hechos, que es necesario consignar. El primero es el número y la disparidad de las variantes existentes en estos tres versículos. El segundo es el origen común de las adiciones, todas ellas homogéneas o de idéntica tendencia, como honradamente lo reconoce Lagrange (*Ev. selon Saint Luc.*, 9, 55). A base de estos dos hechos cabe raciocinar, a la luz de los principios de la crítica racional. En efecto, en la hipótesis de que el texto auténtico fuese el corto, las interpolaciones habrían sido más uniformes. Tales interpolaciones deberían hallarse en los códices ordinariamente más propensos a la adición; los cuales, siguiendo su propia tendencia, no se quedarían a medio camino, antes interpolarían todas las adiciones en bloque. Amigos de interpolar y puestos a interpolar, no se ve por qué se habían de contentar con una o dos de las adiciones, todas ellas homogéneas y de origen común. En cambio, en la hipotesis contraria de que el texto auténtico sea el largo, se explica mucho más verosímilmente la variedad o disparidad de las omisiones. Auténtico o no, es evidente que tal texto daba pie a los marcionitas para acentuar la oposición entre el espíritu de Elías y el de Jesús, es decir, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En tal caso parece obvio el deseo de eliminar o atenuar esa pretendida oposición, suavizando la crudeza del texto. Y es natural que unos, más moderados, se contentasen con suprimir este o aquel inciso, el que más enojoso les parecía; y que otros, más radicales o más escrupulosos, cortasen por lo sano todo lo que les estorbaba. En semejante labor de mutilación o eliminación es curiosa e interesante la actitud de los principales representantes del tipo antioqueno, que suelen considerarse como singularmente propensos a la adición y a la plenitud: A Ω V 028 E G H. Fieles a su criterio de allanar obstáculos o tropiezos, mientras admiten la frase corta *como allá hizo Elías*, que no ofrecía tanta dificultad, suprimen las dos frases más

largas *No sabéis de qué espíritu sois* y *El Hijo del hombre no vino a perder las almas de los hombres, sino a salvarlas*, a pesar de su prurito por un texto pleno.

Otras consideraciones corroboran esta razón fundamental. Las dos sentencias atribuídas a Jesús son, a juicio de Lagrange, «fort belles». Son de aquellas sentencias que llevan el cuño del Maestro, y que no se inventan tan fácilmente. Sin ellas, además, la narración parece quedar inmotivada y da la impresión de pobreza y sequedad. Y si la adición fuera obra marcionita, sin duda que el contraste o antinomia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento tendría mayor relieve. Finalmente, es justo no olvidar que no son raras en ciertos códices las omisiones de sentencias o pasajes difíciles, cuales son, por ejemplo, Mc 16,9-20; Lo 22,43-44; 23,34; Io 8,1-11... Y resulta que los principales omitentes de tales pasajes son precisamente los mismos responsables de las omisiones en nuestro caso. Las interpolaciones ciertas y extendidas a numerosos códices son rarísimas en el Nuevo Testamento. El principio según el cual «lectio brevior, potior» no pasa de ser un mito.

José M.ª Bover, S. I.

De la Facultad teológica de S. Cugat (Barcelona).

El ayuno eucarístico

Esta nota está concebida y redactada en el plan que sigue ARREGUI-ZALBA en el *Compendio de teología moral* (Bilbao 1951), y acomoda la doctrina del n. 546 a las nuevas disposiciones sobre el ayuno eclesiástico.

1.° ESTÁ PROHIBIDO, COMO NORMA GENERAL: a) celebrar misa, *al sacerdote,* y b) comulgar, a cualesquiera sacerdotes o fieles, *que no hubieren guardado el ayuno eucarístico desde la media noche* (*c. 808.858 § 1*). *Esta norma* no admite parvedad de materia; *pero* no urge *si se interpone una ley superior* [1]

Declaración: a) *El ayuno eucarístico exige* que no se reciba del exterior en el estómago nada que tenga razón de comida o bebida, *excepto el agua natural,* que ya no rompe el ayuno eucarístico, cuantas veces y a cualquier hora que se tome.

b) *Agua natural* es la que no tiene elementos extraños *añadidos por el hombre,* aunque los tenga de por sí, tomados directamente de la naturaleza, y sea, en consecuencia, caliza, sulfurosa, ferruginosa, etcétera.

c) *La media noche* es la anterior al día en que se comulga, computada, tanto para la misa privada como para la comunión, según la hora del lugar, la verdadera o la media o la legal, sea regional, sea otra extraordinaria (c. 33 § 1), aun la llamada vulgarmente zonaria, siempre que sea legal (CIC 17, 1925, 582).

Consecuencia: Los sacerdotes que celebran dos o más misas en un mismo día, no quebrantan el ayuno eucarístico por tomar las abluciones de las primeras misas, si las hacen con sola agua. De hecho pueden tomarlas siempre que no se trate de las misas celebradas *sin interrupción* en los días de *Navidad* o de *Difuntos*; en cuyo caso deben observar, bajo pecado leve, las rúbricas del misal en cuanto a no hacer las abluciones hasta la última misa, ni siquiera con agua; y bajo pecado mortal en cuanto a no hacerlas con vino.

---

[1] Para lo que se dice en esta nota han de tenerse en cuenta, además de las fuentes que se citan en el *Compendio de teología moral,* la Constit. *Christus Dominus* de Pío XII, y la Instrucción del Sto. Oficio sobre la misma: AAS 45 (1953) 22-23. 47-51.

Aplicaciones: 1. *No quebranta el ayuno natural*: a) *el que toma agua* de mar, o de cualquier fuente natural, o recogida de la lluvia, o derretida de la nieve y del hielo, o condensada del vapor, u obtenida químicamente; pero *sí* el que la toma mezclada con bicarbonato, azúcar, refrescantes, litines, etc.; un ingrediente químico, el hipoclorito, v. gr., que a veces se añade al agua natural en los depósitos públicos, en proporción mínima, para hacerla más potable o conservarla mejor, no le quita su condición de agua natural; b) *el que ingiere sustancias que no se asimilan*, como uñas, cabellos, huesos de fruta limpios, hilos de seda o lana; c) *el que absorbe incidentalmente algo*, aunque sea asimilable, pero que no tiene razón de comida o bebida, v. gr. pasta de dientes al lavarse la boca, restos de comida que le quedaron entre los dientes la noche anterior, o algo que inadvertidamente toma al respirar confundido con la saliva; el que mientras come, oye las campanadas de las doce y no termina la comida, pero tampoco arroja lo que tiene en la boca; el que junto con las especies toma alguna cosa; más aún, a los enfermos se les pueden dar con motivo razonable las especies sagradas con un poco de agua o vino.

2. *Quebranta el ayuno natural* el que después de media noche traga el alimento que antes de esa hora introdujo en la boca para que se fuera disolviendo lentamente con la saliva, v. gr. una pastilla, *a no ser*, como opinan muchos con alguna probabilidad, que sólo por casualidad no se hubiera disuelto aquella pastilla antes de media noche, pues en tal caso podría, tal vez, considerársela como restos de comida.

3. *Cuando hay duda*, aunque sea positiva, de si se violó o no el ayuno, no hay obligación de abstenerse de la comunión.

2.° EN CASO DE ENFERMEDAD: a) los sacerdotes, *aunque no guarden cama, pueden tomar algo* a manera de bebida, *siempre que no sea sustancia* alcohólica, *sin limitación en cuanto al tiempo, número de veces y cantidad, cuando* por causa de su enfermedad *no pueden guardar el ayuno íntegro* sin grave molestia *hasta celebrar la misa o recibir la comunión*; *también pueden tomar* medicinas *sólidas o líquidas no alcohólicas, siempre que sean verdaderamente tales, y aunque no les apremie para ello molestia alguna, si las tomarían en ese tiempo, de no mediar el motivo de la comunión*; b) los fieles *pueden hacer uso de la misma dispensa que los sacerdotes, y en iguales circunstancias*; *pero sólo* con el consejo de un confesor, *que debe considerar prudentemente las causas de la dispensa, y dar su aprobación en la forma que se explicará.*

Declaración. a) *Enfermos* son los que tienen alguna *indisposición*, aunque sea ocasional, leve y pasajera, v. gr. un dolor de estómago, una jaqueca fuerte, etc., e incluso los que la tendrían si no se *previnieran* contra ella con una medicina; también es enfermedad una *vejez* avanzada, que debilita las fuerzas y hace dificultosa la guarda del ayuno íntegro; no es menester que guarden cama.

b) *A manera de bebida* se toma lo que pasa al estómago sorbiéndolo, sin necesidad ni posibilidad de masticarlo, v. gr. la leche, el caldo, los huevos batidos, el zumo de naranja, el chocolate disuelto, etc.;

e incluso aquellos líquidos que *llevan en suspensión sustancias sólidas,* como sémola, pan rallado, etc., siempre que no pierdan por ello su condición de líquidos (v. CPF 1983); en cambio, los sólidos que *se disuelven en la boca* antes de deglutirlos, v. gr. los caramelos y pastillas, no nos parece que pueden considerarse como líquidos, aunque lo insinúan así algunos autores; lo contradice el sentir común, y el hecho de que en la boca se realiza sobre ellos una acción vital en orden a la asimilación.

c) *Medicina* es aquel preparado, sólido o líquido, que en el concepto de los médicos, o en el uso vulgar, está indicado como preventivo o remedio de dolencias, v. gr. la aspirina, el noctal, etc.; no como alimento o sobrealimentación.

d) *Líquidos alcohólicos* son los que tienen alcohol, tales como el vino, la sidra, la cerveza; algún autor [1] pretende que el vino débil o mezclado con agua no es bebida alcohólica. *No se consideran como medicinas alcohólicas* las que tienen como disolvente en cantidad mínima algo de alcohol, ni unas gotas de digitalina vertidas en un vaso de agua; pero sí el vino quinado, la leche con ron o coñac, etc.

e) *Confesor* no es cualquier sacerdote; lo es sin duda todo sacerdote que puede oír, donde se encuentra al dar su consejo, la confesión de la persona a quien autoriza para comulgar; pero también, según algunos todo sacerdote que tiene *en alguna parte jurisdicción para oír confesiones.* El confesor puede dar su consejo, aun *después* de haberse quebrantado el ayuno natural, siempre que lo dé antes de la comunión; dentro o fuera de confesión, aunque siempre en el fuero interno; por lo regular personalmente a cada fiel en cada caso, o de una vez para todo el tiempo que duren las mismas circunstancias que lo determinan, aunque se trate de indisposiciones esporádicas, que se repiten a intervalos indefinidos, pero con los mismos caracteres. Al dar su aprobación está bien que *recomiende* a los fieles la compensación del alivio corporal que reciben con alguna penitencia interna u otro acto piadoso, según la práctica de la Iglesia que, al mitigar el ayuno, suele imponer otras obras pías.

Aplicaciones: a) *El que ha pasado una noche de insomnio,* y para poder dormir ha tomado noctal a las dos de la madrugada, no puede comulgar por la mañana sin la aprobación previa de un confesor. Proceder a ello con aprobación *presunta,* si se la puede tener expresa, puede ser gravemente ilícito. Si en algún caso raro no fuera posible pedir su dictamen a un confesor, bastaría una presunción razonable, sobre todo, si en casos similares se le ha solido otorgar la aprobación a esa persona; pero mejor sería obtener de una vez autorización general para los casos que se repiten crónicamente.

b) *El que padece ahogos* y tiene que tomar cafinitrina u otro medicamento, solamente para facilitar la respiración, no puede in-

[1] CAPPELLO, *De sacramentis* I[5], 478, 6.

gerir, sin otro motivo, ningún líquido alimenticio como enfermo, ya que no tiene dificultad para guardar el ayuno natural íntegro.

c) *Si uno necesita reposar después de tomar alimento,* por razón del estómago, puede tomar líquidos antes de comulgar y hacer luego el reposo, para ponerse a trabajar a continuación, aprovechando mejor el tiempo; entra en la categoría de los enfermos.

d) *No puede un enfermo tomar carne o frutas* antes de la comunión por prescripción facultativa; tales recetas no son medicinales, sino puramente alimenticias.

3.° POR GRAVE MOLESTIA: a) los sacerdotes *no enfermos, que hayan de celebrar una o varias misas* en hora tardía, *o después de un* trabajo ministerial *fuerte, o después de recorrer una* larga distancia, *pueden tomar una o más veces algún* líquido *que no sea alcohólico, siempre que guarden el ayuno desde* una hora antes de comenzar *la celebración*; b) los fieles *no enfermos, que experimentan grave molestia en guardar el ayuno natural, por una de estas tres causas, que se enumeran taxativamente, y no admiten ampliación de títulos, sino sólo de casos en ellas incluídos: por algún* trabajo debilitante *o fatigoso que ejecutan antes de la comunión, o por la* hora tardía *en que la reciben, o por el* largo camino *que recorren para llegar a la iglesia, pueden tomar alguna* bebida no alcohólica *hasta una hora antes de la comunión*; *pero sólo* con el consejo de un confesor, *que ha de proceder del mismo modo que se ha expuesto al tratar de los enfermos, pudiendo autorizar, por consiguiente, de una vez para todo el tiempo que dure la misma molestia grave.*

Declaración. a) *Hora tardía:* a) para CELEBRAR, es la que pasa de las nueve, aunque el sacerdote no haya madrugado; b) para COMULGAR es, en sentido *absoluto,* la que pasa de las nueve; en sentido *relativo,* aquella que se puede esperar difícilmente sin que *se le haga tarde* al comulgante para las obligaciones o necesidades, v. gr. si por guardar el ayuno natural hasta comulgar a las siete o a las ocho, ya no puede tomar nada caliente antes de entrar al trabajo, a la escuela o colegio, etc.

b) *Trabajo debilitante o fatigoso* es el que por su naturaleza o por las circunstancias en que se lo realiza, o por su duración de al menos una hora, supone un esfuerzo y desgaste considerable de energías humanas. Tratándose de los sacerdotes, tiene que ser precisamente *ministerial,* es decir, ejecutado en el desempeño de sus funciones sacerdotales v. gr. oyendo confesiones desde muy de mañana, o preparando la homilía por largo rato, etc., pero puede *seguir* al uso de la dispensa del ayuno, con tal de que sea antes de la misa del mismo día; nos parece poco fundado el extender esta facultad al caso en que uno se reconfortara por trabajo realizado el día anterior, ya que le bastaría para ello tomar algo hacia media noche.

c) *Largo camino* es, hecho a pie, el de *dos Kms.* a lo menos, y no otro más breve, aunque se lo recorra en circunstancias de especial

dificultad por las condiciones atmosféricas, estado del camino, etc., aunque entonces puede ocurrir en menor trecho el título de trabajo fatigante; hecho en bicicleta requiere casi el triple de distancia, al menos si es camino llano y bueno; hecho en autobús, exige un recorrido mucho mayor, de unos 12-15 kms.; y más si se lo hace en coche particular, teniendo también en cuenta la inclemencia del tiempo, dificultades del terreno, edad, etc. No es menester que el que va a comulgar lo recorra *exclusiamente para llegar a la iglesia*; basta que vaya a tal lugar con otro fin, pero no habiendo podido comulgar sin algún inconveniente, a lo menos de orden moral, antes de recorrerlo.

Consecuencias: Pueden tomar algún líquido nutritivo, con una hora de antelación respecto del comienzo de la celebración los que celebran, y del momento de la comunión los demás: a) *el sacerdote* que tiene que celebrar, por ejemplo, a las ocho y a las diez, o después de haber oído confesiones durante más de una hora, o de haber recorrido dos kilómetros a pie o cinco en bicicleta; b) *los estudiantes*, niños de escuela, bachilleres o universitarios, que de otra manera tendrían que madrugar mucho con el fin de comulgar, regresar a casa, desayunar y llegar a tiempo a la clase, siempre que lo tomen una hora antes de la comunión; lo mismo parece que puede decirse de los *obreros, oficinistas, aprendices, etc.*, que se encuentren en las mismas circunstancias; pero más difícilmente de los que *por pura comodidad se están en la cama hasta las nueve*, ya que éstos no tienen grave molestia en guardar el ayuno natural para comulgar, adelantando la hora de levantarse sin perjuicio alguno; c) *los que trabajan intensamente* por espacio de una hora o más antes de poder comulgar, v. gr., los *obreros* empleados por turnos en talleres, transportes, servicios públicos, etc., los *granjeros* y agricultores que arreglan de madrugada los establos; los *vigilantes nocturnos*, panaderos, telegrafistas, médicos de guardia, etc.; los *estudiantes* y opositores que madrugan para preparar sus exámenes, al igual que cualesquiera otros que se ocupan largo rato en trabajos fuertes antes de la comunión, aunque la reciban a las siete o a las ocho; las *mujeres gestantes o lactantes o madres de familia*, que antes de ir a comulgar tienen que atender un buen rato a las faenas domésticas; y, en general, los que tienen que ocuparse antes de comulgar en trabajos semejantes a los indicados.

Aplicaciones: a) *El que podría oír misa a hora temprana* fácilmente, pero por razones de devoción en casos *particulares*, de compromisos de amistad o conveniencias familiares, etc., desea aguardar hasta una hora tardía, v. gr. para poder comulgar en un santuario un día especial o acompañar a un niño en su primera comunión, etc., opinamos contra otros autores que está en el caso de retrasar legítimamente la comunión. Y una vez que la ha de recibir tarde, cabe aplicarle el indulto de los que pueden tomar algún líquido por razón de la hora tardía de la comunión o del largo camino, etc., en las mismas condiciones que ellos.

b) *Aun los que se levantan por mayor comodidad a las ocho y media* para asistir a la misa de nueve, no nos parece del todo impro-

bable que puedan recibir aprobación a veces para aprovecharse del beneficio concedido a los que comulgan a hora tardía, si de lo contrario les resulta costoso el permanecer en ayuno completo hasta las nueve y media, y sacrifican por ello la comunión. Naturalmente, el confesor ha de aconsejarles que ordenen su tiempo de modo que comulguen más temprano, observando el ayuno natural íntegro; pero si no lo consigue, estará en el caso de autorizar a una persona que recibe la comunión a hora tardía.

c) *El sacerdote que celebra su primera misa a las ocho y media, y la segunda a las nueve media,* sin lapso suficiente entre la primera y segunda para tomar líquidos no alcohólicos, puede tomarlos antes de las siete y media, por razón de la segunda misa que ha de celebrar.

4.° EN LAS MISAS VESPERTINAS: a) los sacerdotes *que las han de celebrar pueden tomar* alimentos *hasta tres horas,* y bebidas no alcohólicas *hasta una hora antes de comenzar la misa*; *cada vez que tomen alimento, pueden tomar también, con la debida moderación, los líquidos alcohólicos usuales en la mesa, vino, sidra, cerveza, etc., pero* no licores, *los cuales les están asimismo prohibidos, al igual que los líquidos alcohólicos,* fuera de las comidas, *hasta después de la comunión*; b) los fieles *que piensan comulgar en ellas, o inmediatamente antes o después, pueden tomar* alimentos y bebidas en iguales condiciones *que los sacerdotes, hasta tres y una hora antes de la comunión, según se trate de comida o bebidas.*

Declaración: a) *Misas vespertinas* son las que se celebran con autorización de los Ordinarios locales, otorgada para *después de las cuatro* de la tarde en ciertos días principalmente de solemnidad religiosa, por causa de bien común. *No pueden celebrarlas* sino los sacerdotes que no hayan celebrado por la mañana, a no ser que estén autorizados para binar (v. canon 806). *Pueden comulgar en ellas* los que no lo hayan hecho por la mañana (v. canon 857), aunque no sean de aquellos en cuyo favor se haya concedido la misa vespertina.

Licores, son los que en el uso común se consideran como tales. Para diferenciarlos de los alcoholes se atiende a si han sido *destilados,* y a una mayor concentración alcohólica, junto con una elaboración más complicada por la mezcla de sustancias aromáticas, etc.

Aplicaciones: a) *El que ha de celebrar o quiere comulgar a media noche* el día de Navidad, o en la Vigilia pascual, no tiene prohibición eclesiástica de tomar alimentos y cualquier bebida hasta las doce de la noche; pero si ha de celebrar o piensa comulgar en la Vigilia anticipada, que se tenga después de las ocho de la tarde, tiene que guardar la ley del ayuno en la misma forma que los que celebran o comulgan en las misas vespertinas. No vemos razón para pensar que una abrogación tan completa como ha hecho la Santa Sede de todo lo contrario a la Constitución *Christus Dominus,* exija o admita otra interpretación para éste caso.

b) *El fiel que no hubiese guardado el ayuno eucarístico íntegro,* sino en la forma prescrita para la comunión en las misas vespertinas,

en espera de una misa vespertina, no podría comulgar, a nuestro parecer, por la tarde, si no se celebrara esa misa legítimamente; ya que sólo se le concede comulgar en ella, o inmediatamente antes o después de ella. La opinión más benigna, que se lo concede fundándose en la respuesta de la Comisión intérprete del Código dada el 16, III, 1936, creemos que no atiende debidamente lo que permite la S. Sede en este caso particular [1]

5.° En caso de binar o ternar: el sacerdote *que* debiendo *celebrar segunda y tercera misa hiciera inadvertidamente las abluciones de las anteriores con vino y agua, podría celebrar las siguientes, a pesar de haber roto el ayuno natural.*

Declaración. Debe celebrar, el que se encuentra en cierta necesidad de hacerlo, al menos para satisfacer un compromiso; nos parece poco probable la opinión que extiende esta dispensa a los sacerdotes que, *por sola devoción* o por el deseo de percibir un estipendio, pensaran celebrar segunda o tercera misa en los días de Navidad y Difuntos; el sacerdote ha roto el ayuno y no está en la disposición debida para celebrar si no se le concede dispensa, y la dispensa está concedida para el que *debe* celebrar.

6.° En atención a una ley superior o por epikeya, *aunque se haya roto el ayuno natural:*

a) Los sacerdotes pueden celebrar: α) *para poder administrar* el viático; β) *para completar el Santo sacrificio,* v. gr., si después de la consagración de una o de las dos especies se acuerda el sacerdote de que no está en ayunas, o si al sumir el *sanguis* nota que no era vino, en cuyo caso consagre de nuevo ambas especies y tómelas (v. Misal Romano: *De defect.,* III, 5-6; IV, 5); γ) *para evitar el escándalo público* o la propia difamación, v. gr., si, debiendo binar, tomó por inadvertencia su desayuno, puede no obstante celebrar la segunda misa, si de omitirla se seguirían la molestia o improperios del pueblo; y hoy día bastaría acaso aun la sola obligación de celebrar en días festivos en atención a los fieles; *al menos por epikeya,* puede también celebrar su primera misa el *neosacerdote* cuya inculpable violación del ayuno permanezca oculta, si son tales los adjuntos, que sin grave dificultad no se pueda diferir la solemnidad, v. gr. por razón de la concurrencia de parientes que han venido de lejos, o por la gran expectación del pueblo, etc.

b) Los fieles: α) *en peligro probable de muerte,* y todos los días mientras lo haya, a lo menos por causa intrínseca, y acaso tam-

---

[1] Se preguntó si «el canon 867 § 4, comparado con el 821 § 2, se había de entender de forma que la sagrada comunión podría distribuirse en la misa que por derecho o por indulto apostólico se celebra en la media noche de Navidad»; y la respuesta fué afirmativa, salvando las prohibiciones que en casos particulares dispongan los Ordinarios locales según el c. 869.

bién por causa extrínseca; β) *para impedir irreverencias* contra el Santísimo Sacramento, v. gr., en tiempo de persecución, o terminado ya el Sacrificio, etc.; γ) *después del bautismo* recibido en edad adulta, tomando la sal de rúbrica; δ) *probablemente para vitar una amenaza de muerte* u otro mal grave, con tal de que no proceda de desprecio del ayuno eucarístico.

M. ZALBA, S. I.
De la Facultad teológica de Oña (Burgos)

Un libro sobre la Causalidad de los Sacramentos

El Centenario del Concilio Tridentino fué fecundo en valiosas monografías que pusieron de relieve la importancia del penúltimo de los Concilios Ecuménicos, y sirvieron para puntualizar algunos de los puntos controvertidos o definidos en el mismo. Una de estas monografías, aunque publicada en fecha posterir, es la tesis doctoral del P. Daniel Iturrioz, S. J., presentada y aprobada en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma [1].

El tema escogido es de capital importancia, pues está relacionado con una de las principales controversias que dividieron a los Protestantes de los Católicos: los Sacramentos, y, más en particular, el modo como los mismos son vehículos de la gracia. En un volumen de 379 páginas bien nutridas, que forma parte de la serie III de *Estudios Onienses*, el P. Iturrioz se propone investigar hasta dónde alcanza la fuerza definitiva del Concilio Tridentino en su Sesión VII, can. 5, 6, 7, 8 (Denz. 848-851). Vamos a dar un resumen del meritorio trabajo del nuevo Doctor, y luego haremos algunas observaciones sobre el mismo.

* * *

Después de una introducción (de la que hablaremos más adelante) y una breve (alabamos sinceramente la brevedad, que contrasta con cierta manía bibliográfica de nuestros días) exposición de las Fuentes y Bibliografía, divide el A. su obra en tres partes, que parecen casi obligadas, y que podríamos resumir en estas tres preposiciones: Antes, en y después del Concilio Tridentino.

Primera parte: *La preparación*.—El P. Iturrioz, con maestría nada vulgar, sabe resumir perfectamente el pensamiento de los autores que irá examinando para descubrir en ellos el pensamiento acerca de la causalidad de los Sacramentos en orden a la gracia que confieren. En

[1] DANIEL ITURRIOZ, S. J., *La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos* (Estudios Onienses, ser. III, vol. III).—Ediciones FAX (Madrid, 1951), 379.

tres capítulos abarca una larga época, y lo que es más, condensa la evolución doctrinal de las escuelas católicas y protestantes. El primer capítulo estudia la doctrina escolástica desde Hugo de S. Víctor hasta Juan Mair, o sea, en un período que abarca desde el siglo XII hasta la mitad del XVI. Acierto ha sido del A. no detenerse en demasiadas figuras, que le habría alejado de su propósito, sino escoger aquellos personajes que constituyen verdaderos mojones en el camino de la evolución doctrinal de los Sacramentos. Para mejor orden, los ha clasificado por escuelas: Hugo de S. Víctor forma lugar separado; sigue la *escuela franciscana*: S. Buenaventura, Duns Scoto, Nicolás de Orbellis, Esteban de Brulefer, Nicolás de Niisse, Pelbartus Temeswar, Petrus Tartaretus. De la *escuela dominicana* se estudian Sto. Tomás, Capreolo, Savonarola, Diego Deza, Cayetano, Vitoria. Pertenecientes o otras escuelas varias o independientes son: Durando de S. Porciano, Tomás de Argentina, Gabriel Biel, Juan Mair, Jacobo Almain, Juan Altensteig, Tomás Waldense. Como se ve, la clasificación por escuelas se refiere a una sistematización de estudios, no a las diversas Ordenes religiosas a que pertenecían.

La conclusión que el A. saca después del detenido estudio de cada uno de los mencionados autores es que las doctrinas de las diferentes escuelas convenían prácticamente en un punto: los Sacramentos confieren la gracia *ex opere operato*. En cuanto se quería precisar más, aparecían tres tendencias: una *causalidad estrictamente entendida*, que podía ser *física* o *moral* y una causalidad *sine qua non*, que de hecho venía poco menos que a reducirse a una conditio sine qua non. He aquí las mismas palabras del A.: «...al tiempo del Concilio de Trento eran opiniones discutidas en las escuelas: la causalidad dispositiva, la de Scoto, la de San Buenaventura, la *sine qua non*. Se puede decir que estas opiniones llenaban las aulas teológicas de entonces. Además comenzaban a ser tenidas en consideración la causalidad eficiente que llega hasta la misma gracia, de Cayetano, y la moral de Vitoria» (p. 118).

En este punto del campo católico se presentó *la herejía Protestante*, cuyos principales corifeos estudia el P. Iturrioz: Lutero, Melanchton, Zwingli, Calvino. Para Lutero los Sacramentos son cosas sagradas, pero su eficacia depende de la fe. Melanchton concede menos: son puros ritos. Zwingli admite algo más, pero no una eficacia interna, que se debe únicamente a la fe, sino el significado o símbolo de la incorporación externa a la Iglesia, y una especie de juramento o compromiso que tiene su fuerza especial. Casi como Melanchton, Calvino reduce el Sacramento a mero rito externo sin verdadera eficacia: no producen la gracia, sino que anuncian que se nos ha conferido. Lo mismo sustancialmente propone la Confesión de Ausburgo.

La exposición de la doctrina Protestante era de capital importancia en esta obra del P. Iturrioz, ya que el Concilio Tridentino tenía ante

los ojos las doctrinas de sus adversarios y únicamente contra ellos esgrimía sus armas.

El tercer capítulo de esta primera parte comprende *la reacción católica* contra la negación protestante. Dos grandes figuras, Eck y Cayetano, se lanzaron a la lucha. Muy pronto intervino una censura de las Facultades de Colonia y de Lovaina; luego la Bula de León X «Exsurge Domine». Síguense la censura de París de 1521, el Concilio Provincial de Colonia, el Coloquio de Ratisbona y los artículos lovanienses de 1544. Teólogos polemistas que el P. Iturrioz examina son: Arnoldo de Usingen, Enrique VIII, S. Juan Fisher, Gaspar Contarini, Juan Cochlaeus, Alfonso Ruiz de Virués y Federico Nausea.

Ha tenido que contentarse el A. con unos cuantos nombres, pues la reacción fué tan violenta y universal, que ella sola requeriría un volumen o varios volúmenes bien gruesos. Como es natural, los luchadores contra la Pseudoreforma tenían ante los ojos la doctrina protestante, y así insistían en la eficacia de los Sacramentos en sí mismos. Admitían la necesidad de la fe en los adultos, pues no era la fe la que producía la justificación, sino que la gracia era producida por los mismos Sacramentos. Todavía proponen varias maneras de explicar la causalidad o producción de la gracia sacramental, pero quieren que quede firme el hecho de que los Sacramentos producen la gracia *ex opere operato*.

Estamos en la mitad casi exacta del libro (p. 191) y entramos en *la segunda parte*: *El Concilio de Trento*. La sesión definitiva para el tema sacramentario fué la séptima, pero los fundamentos se echaron en las Sesiones Quinta y Sexta. La Quinta se ocupaba del pecado Original, pero es evidente que no podía prescindir del medio ordinario instituído por Cristo para borrarlo, que es el Sacramento del Bautismo, y precisamente por lo que se refiere a la eficacia de este Sacramento. De aquí que el A. no ha podido prescindir de este capítulo tan importante. Examinadas las congregaciones de los Teólogos y las sesiones de los Padres, el A. saca la conclusión de que esta *Sesión Quinta* nada afirma en orden a determinar el modo de la eficacia del sacramento (p. 199), antes por el contrario, «se nota cierta positiva preocupación de evitar cuestiones ulteriores relativas a la naturaleza de la eficacia sacramental. Los términos adoptados para decir que el bautismo nos da la gracia son sumamente vagos en este punto (en el bautismo se nos confiere la gracia) y aun el verbo *continet*, tan familiar en las escuelas, desaparece del decreto definitivo».

La *Sesión Sexta* constituye, con su decreto sobre la Justificación, el núcleo central del Concilio Tridentino. Con brevedad (ocho páginas) la estudia el P. Iturrioz, pero es que la sesión siguiente es la que se reservó en el Concilio para estudiar despacio la cuestión sacramentaria. En la Sesión Sexta se contentaron los PP. Conciliares con definir el gran decreto sobre la Justificación, en el que la doctrina de los

Sacramentos entra como relacionada con los medios de la justificación. «Los problemas metafísicos que los escolásticos habían planteado en las entrañas de la acción sacramental escapaban por completo al interés y a la atención del concilio: ni los teólogos ni los Padres pararon mientes en ello... Nada enseña, pues, el concilio respecto a nuestro problema que pueda aducirse en apoyo de opiniones particulares de escuela. Asoman, sí, a través de algunas fórmulas, concepciones particulares... Pero todo ello no pasó de preferencias o modos de ver particulares, que no interesaron la atención del concilio» (p. 205-206).

La Sesión Séptima (p. 207-294). Entrando en esta parte evidentemente la más importante de la tesis del P. Iturrioz, el A. comienza por estudiar minuciosamente las redacciones de los errores protestantes presentados por los teólogos conciliares y por ellos discutidos.

Luego, con no menor minuciosidad, aunque lamentando la falta de pormenores en las actas conciliares, estudia el parecer de los Teólogos menores en cuanto la brevedad de los extractos de Massarelli permiten un análisis satisfactorio. Hace notar el P. Iturrioz, que fuera de Solís, nadie se preocupó de discutir sobre el modo cómo los Sacramentos confieren la gracia, sino que a todos interesó dejar bien sentado el principio cierto y de fe contra los Protestantes: «los sacramentos dan verdaderamente la gracia». «Los artículos que niegan directamente la causalidad de los Sacramentos son sin ningún atenuante juzgados dignos de la condena conciliar, y en esto la unanimidad es completa. No hay asomo de discrepancia ni de diversidad de concepciones de escuelas...» (p. 234). Cuando se trataba de cuestiones disputables o de cualquiera diversidad de escuela, se solían remitir las proposiciones a alguna sección especial o se excluían sin más. En cuanto a la causalidad de los Sacramentos, Solís advertía: «Omnes theologi concedunt quod sacramenta conferunt gratiam ex opere operato, sed in modo conferendi discordant, et ex utraque parte sunt multi theologi. Ideo neutra damnanda est, sed articulus in se quod sacramenta non conferant gratiam damnandus» (p. 223).

Antes de pasar a las Congregaciones de los Padres Conciliares, el A. examina algunos escritos extraconciliares de teólogos que asistían a aquellas reuniones: Juan Antonio Delfín, Bartolomé Carranza, Andrés de Vega, Alfonso Salmerón, Diego Laínez. Tampoco en ello encuentra ninguna afirmación especial referente a la causalidad que pueda hacer variar el sentir común general de los teólogos ni favorecer a alguna de las partes disputables.

Las Congregaciones de los Padres. Ellas han de dar el verdadero sentido de las definiciones tridentinas, y por lo mismo tienen en sí la mayor importancia para la presente tesis. No es de maravillar que la minuciosidad del P. Iturrioz en este punto sea verdaderamente meticulosa. Anota la lista de los PP. que asistían a cada una de las reuniones, resume las intervenciones de cada uno respecto al punto que nos in-

teresa, va siguiendo paso a paso la evolución de las fórmulas hasta llegar a la redacción definitiva, se entretiene en la evolución de cada canon, y no desperdicia absolutamente nada que pueda referirse de alguna manera a la causalidad de los Sacramentos. Llega así a la definición conciliar, de la que transcribe el Proemio y los cánones 2, 4, 5, 6, 7 y 8, después de cada uno de los cuales hace un breve, pero exacto, resumen de su formación y evolución.

Tan minucioso y delicado trabajo le permite llegar a las conclusiones o a la exposición de *la doctrina de Concilio*, que resume en diez páginas, insistiendo en que la unanimidad de los teólogos y Padres conciliares en la materia de Sacramentos, la mente misma del Concilio de no querer condenar doctrinas católicas, la afirmación expresa de los Legados y deseo de todos de que no se especificase en la naturaleza o modo de conferir la gracia por los Sacramentos, y, en fin, la misma redacción del decreto comparado con el de Justificación, demuestran ser legítima la conclusión del A.: «Concluyamos que las expresiones no implican nada absolutamente, nada que pueda alegarse en favor o en contra de una determinada escuela, sino que se contentan con afirmar la vinculación arriba dicha de la gracia al hecho mismo de recibir el sacramento.» (p. 291.) Ni puede desvirtuar semejante conclusión el hecho de que el Tridentino tome algunas expresiones del Florentino, que ciertamente tuvo a la vista; pues no es clara la mente del Florentino en este punto, ni el Tridentino se ciñó a sus fórmulas. «...El Concilio tomó del Florentino algunas expresiones de la formulación externa de su definición, pero dándoles el sentido que él, el Tridentino, quería definir: que los Sacramentos confieren la gracia ex opere operato al que no pone óbice» (p. 294).

Parte tercera: *La Aceptación*. Quedaría incompleto el trabajo si no le siguiera esta parte tercera acerca de la inteligencia del Concilio por los mismos teólogos tridentinos. Evidentemente que nadie más autorizado que ellos para conocer la mente del Concilio en sus definiciones. Por esto se hace imprescindible conocer la opinión de los mismos después del Concilio cuando tratan de la causalidad de los Sacramentos. El P. Iturrioz escoge algunos de los más insignes teólogos tridentinos para estudiar su doctrina sobre la causalidad de los Sacramentos precisamente en sus escritos después de las definiciones conciliares. Estos teólogos son: Tapper, Domingo de Soto, Melchor Cano, Pedro de Soto, Martín Pérez de Ayala, Nacchianti, Hosio, Gaspar Casal, S. Pedro Canisio y El Catecismo Tridentino. Las conclusiones reafirman la doctrina ya antes expuesta: se mantiene en el límite de la disputa la doctrina de la causalidad en su modo de explicarla, mientras permanece en pie, como definido por el Concilio la eficacia ex opere operato, sin bajar a ulteriores pormenores.

Para completar la inteligencia del decreto conciliar y cánones sobre la eficacia de los sacramentos, termina el A. esta tercera parte con un

capítulo dedicado a *la Controversia Postridentina,* en la que tomaron parte: Sarpi-Pallavicino; Chemnitz-Ravestein-Bellarmino; y a la que se añaden las exposiciones de Calvino y Horantio sobre los mencionados cánones tridentinos. Toda esta controversia pone una vez más de manifiesto que la mente del Concilio no fué definir ni inclinarse por una sentencia particular sino por la doctrina general de la eficacia ex opere operato.

Las *conclusiones generales* de todo el trabajo ya se entiende por lo dicho cuáles serán: «...La cuestión de la causalidad de los Sacramentos sigue la misma de antes, sin cambio ninguno» (p. 350). Por tanto, la verdadera causalidad entendida en un sentido estricto no es la definida por el Tridentino, que no habló de causalidad, y puede hoy día defenderse la «conditio sine qua non» o la «causa sine qua non».

* * *

Un análisis detenido del libro y de todas sus proposiciones nos llevaría a un campo muy vasto y alcanzaría los límites de un verdadero libro. No queremos salirnos del margen de una recensión cuidadosa.

Desde el principio de la lectura íbamos formándonos un juicio de los documentos y de sus posibles conclusiones enteramente opuestos a los del A. Efectivamente; ya en la primera página de la Introducción, nos llamaba la atención que el Autor afirmara: «Uno de los puntos... que necesita aclaración es la definición relativa a la causalidad de los Sacramentos. Basta ir recorriendo en la Biblioteca los manuales modernos que tratan de la materia *para palpar la diversidad que aun hoy día existe en la apreciación del contenido de esta definición*» (p. 9). Y a continuación cita (transcribiendo sus palabras o censura teológica) a Bozzola, Billot, D'Alès, De Smet, Hugon, Lennerz, Lercher (en su primera edición), Pesch, Piolanti, Pourrat, Puig de la Bellacasa, Umberg, Van Noort; en total 13 autores, en los cuales no solamente no *hallamos diversidad en la apreciación del contenido de esta definición* tridentina, sino absoluta uniformidad (si exceptuamos dos: Lennerz y Umberg). Estos dos son los únicos que afirmándose en que el Concilio no quiso definir ni condenar nada que estuviese a la discusión entre los católicos, sostienen que pueden defenderse hoy día la causalitas sine qua non; si bien el Concilio Tridentino «certe causalitati magis favet quam condicionalitati» (Umberg). Los otros 11 están acordes en que el Concilio no quiso *definir* la causalidad, pero después del Concilio «controversia inter catholicos non potest esse nisi de modo causandi» (D'Alès), «iam non amplius dicuntur N. L. Sacramenta non esse causae gratiae stricto sensu» (Puig de la B.), «nulla sententia sustineri potest, quae Sacramentis veram causalitatem abjudicet» (Lercher —y lo mismo se sostiene en la edición hecha y retocada por Dander, S. J.—.) Bozzola rechaza, en virtud del Decreto Tridentino, toda

causalidad que no sea verdadera, como la llamada «sine qua non»; Billot admite cualquiera explicación, con tal que no «diversitatem ostendat in ipsa causandi ratione, ut vult Concilium»; Van Noort no cree que se puedan conciliar con la mente del Tridentino explicaciones que no admitan una causalidad estrictamente entendida; Pesch dice que una tal interpretación, a saber de una causalidad impropia, sería un error: «manifeste igitur errant qui dicunt a Concilio Tridentino non doceri causalitatem proprie dictam». De Smet, Piolanti y Pourrat ven también en el Tridentino una confirmación de que la causalidad de los Sacramentos es propia. Por último, Hugon incluso quiere ver una confirmación en favor de la causalidad física.

Como se ve, la discrepancia entre estos autores *no consiste en dudar de la noción de la causalidad* sostenida por el Tridentino, sino tan sólo en la nota teológica que por el hecho de esta inclusión en una definición tridentina, merecería la doctrina de la causalidad «sine qua non». Por lo demás, *todos están acordes en que el Concilio Tridentino no puede entenderse más que de una causalidad propia y estrictamente dicha,* y que la doctrina de la «causalitas sine qua non» *es insostenible después de la definición de Trento.*

Y a esta misma conclusión nos llevan los textos, aducidos por el propio P. Iturrioz, de los teólogos tridentinos que escribieron después del Concilio. No los quiero examinar por no alargarnos indefinidamente. Pero valga por todos *Domingo de Soto,* que es quien más detenidamente y de exprofeso trata la cuestión. Prolijo sería resumir toda su argumentación en la Dist. 1 q.3 a.1, *Utrum Sacramenta sint causa gratiae.* Iremos directamente a nuestro asunto particular. Citadas las palabras del canon Tridentino, dice: «Quocirca... qui sub his verbis generalibus negaverit Sacramenta esse causam gratiae, non poterit non subinde temeritatis reus fieri... ac demum non poterit ab haeresi contra ecclesiasticas definitiones excusari.» Y añade: «Dixerim *sub his verbis generalibus*: quoniam si gratiam conferant disponendo vel per virtutem quae sit qualitas sibi inhaerens, vel absque illo, non est in sacris definitum.» Y esto supuesto pasa a estudiar «quomodo sunt causa». Se trata ya de causa en el sentido estricto, no amplio. Tres son, dice, las sentencias sobre este particular: la primera de los que dicen que los Sacramentos son «causa sine qua non»: «Unus quippe est [modus explicandi causam]... nempe, quod sunt causa, ut isti locuntur, sine qua non: scilicet, quod Deus statuerit ad eorum praesentiam gratiam conferre» (pág. 58a). Esta sentencia la rechaza de plano, porque «Tametsi a multis defensatur [haec opinio] tamen quod Scripturae Sacrae sanctorumque et Patrum et *Conciliorum* assertis non satis faciat, *profecto planissimum est*... Cum ergo Ecclesia contra illos [lutheranos] sanctierit Sacramenta conferre gratiam, aliud quippe altius sentit, nempe, vere et proprie esse causam, et non praecise Deum ex pacto illam absque ullo instrumento producere» (58b). Y es que para

Soto la «causa sine qua non» «nisi ad aliquod quatuor causarum genus reducatur... nullatenus, nisi per abusum, est causa, aut forsan per accidens veluti citharaedus aedificat» (59a).

Como se puede apreciar (y nótese que el mismo análisis podríamos hacer de los demás autores, aunque no siempre sería tan claro como éste en que exprofeso se estudia la cuestión), los Teólogos Tridentinos o postridentinos creyeron que el Concilio había propugnado una causalidad verdadera, sin quererse meter en particularidades ni en discusiones de causalidad, de orden filosófico. Si no quiso condenar la «causa sine qua non» era *únicamente* por cuanto que en ella podía defenderse la noción de *verdadera causalidad*. En este sentido ha de entenderse cuanto dicen los autores posteriores al Tridentino, principalmente los más próximos a él, y no de otra manera, como si permitiesen que el Concilio admitía para los Sacramentos una mera condicionalidad, o por lo menos la permitía. Nada de esto: los Sacramentos serán causas de la gracia por cuanto la confieren y contienen; si la «causalitas sine qua non» es una verdadera causa, podrá ser admitida, pero si no lo es, ha de ser rechazada. Esta es la doctrina que se desprende de los Cánones tridentinos

Las discusiones de los teólogos y de los Padres a este propósito fueron tan insignificantes, que no pueden dar la menor luz. Por esto tampoco nos parece que se pueda insistir demasiado en ellas y en sus observaciones para deducir la tesis del P. Iturrioz. Puesto que no discuten la cuestión, sino que la dan por supuesta, su posición es más bien negativa o, mejor dicho precisiva. Y praescindentium non est mendatium. La única vez en que claramente se alude a la cuestión de la causalidad se hace de tal suerte que el nombre de causa no aparece. Se trata de la advertencia hecha por Antonio de Solís: «Omnes theologi concordant quod sacramenta conferunt gratiam ex opere operato, sed in modo conferendi discordant et ex utraque parte sunt multi theologi. Ideo neutra damnanda est sed articulus in se quod sacramenta non conferunt gratiam damnandus est.» Cuales sean estas opiniones divergentes de los teólogos (que a juzgar por el *utraque, neutra,* parecería que no se trata más que de dos) no las especifica Solís; únicamente advierte que están conformes y unánimes en la eficacia *ex opere operato*. Pero adviértase que con esta expresión (que Domingo de Soto califica de bárbara) entendían ellos una causalidad verdadera, como aparece por las explicaciones postridentinas. Por lo cual, muy bien podrían entenderse los *dos* partidos, de que habla Solís, de las dos principales opiniones de explicar la causalidad de los Sacramentos, no precisamente de la causalidad y condición.

Concluyendo, pues, creemos que de lo expuesto en el trabajo del P. Iturrioz y de la tradición que ya se ha formado con cuatro siglos de teología postridentina, no puede decirse que «la cuestión de la causa-

lidad de los Sacramentos sigue la misma de antes [del Concilio], sin cambio ninguno» (pág. 350), sino que, por el contrario, la doctrina de *una verdadera causalidad* en los Sacramentos ha de defenderse como *la única explicación coherente con la definición conciliar*, sin que por esto haya de proponerse como definida solemnemente en el Concilio.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

Facultad de Teología de San Cugat (Barcelona).

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

JOURNET, CHARLES, PRÊT., *L'Eglise du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative.* II *Sa structure interne et son unité catholique.*—Desclée de Brouwer et Cie. (Bruges, 1951), en 8.°, XLVIII-1393.

La obra del eminente profesor del Seminario de Friburgo (Suiza) no es de las que pueden pasar desapercibidas. Con amplitud, calor y limpieza de estilo, se propone explicar la Iglesia por las cuatro causas de que ella resulta. En un primer tomo, aparecido diez años antes que este segundo que nos ocupa, analiza la causa eficiente inmediata de la Iglesia, o sea, la Jerarquía apostólica. Ahora se nos presenta con cuidadosa y esmerada tipografía el segundo tomo de los cuatro que en 1941 había prometido. Son casi 1500 páginas densas en las que se estudia la causa formal y material de la Iglesia. La causa formal, que es su alma, de la cual nace la unidad; la causa material, que es su cuerpo, de la cual se sigue su catolicidad.

El presente volumen consta de tres partes: en la primera se estudian los principios trascendentes de la Iglesia: Cristo, la Virgen, el Espíritu Santo; en la segunda los elementos intrínsecos esenciales, tanto invisibles (alma creada de la Iglesia), como visibles (el cuerpo de la Iglesia). Finalmente, en la tercera parte se estudian las propiedades emergentes de la Iglesia en cuanto compuesta de cuerpo y alma.

La claridad de estilo, la suave vibración oratoria que da a la palabra, la serenidad de juicio con que expone sus propias convicciones, la crítica amistosa de las que le parecen menos acertadas, se une a la abundancia del material que recoge y ordena, al enfoque siempre actual de las cuestiones que trata y a un notable manejo de bibliografía, sobre todo moderna. Todo ello hace del libro un arsenal riquísimo de estudio de incomparable utilidad para todos y de fácil e interesante lectura. Lástima que entre tan abundante bibliografía no haya habido lugar para autores tan conocidos y profundos como Dieckmann y Ottiger.

Esta modernidad del libro lo hace especialmente interesante para las cuestiones que se relacionan con todo el actual Movimiento Ecuménico. Viviendo como vive el autor en Suiza, donde necesariamente han de tener una viva repercusión todos los latidos del Movimiento unionista, es evidente que Journet goza de una situación privilegiada para ser un competente y autorizado observador. Agrada ver el tacto con respecto a los herejes y cismáticos que por una situación de hecho creada tras de varios siglos de separación viven al margen de Roma.

El autor ha querido hacer un tratado completo sobre la Iglesia; no precisamente enmarcado en los límites un tanto estrechos y esquemáticos de lo que tradicionalmente se suele explicar en las aulas. Por ello le felicitamos. Es cierto que no podemos exagerar la relación que los diversos temas teológicos tienen con la Eclesiología. De lo contrario, podríamos hacer del tratado de la Iglesia un tratado completo de Teología. Pero no es menos cierto que así como la Iglesia es un organismo vivo que en su mismo principio vital encuentra su mejor defensa, así también el tratado sobre la Iglesia no lo hemos de enjaular en los barrotes de una apologética defensiva, necesaria, desde luego, pero ella sola insuficiente. La mejor apologética es la que desarrolla la inmensa riqueza que contiene la vida misma de la Iglesia. No hay sino recorrer algunos capítulos de la primera parte del libro para darse cuenta de la enorme conquista que de temas trascendentales, sugestivos y jugosos se hacen para este tratado de la Iglesia: *Cristo, cabeza de la Iglesia. La Iglesia, primicias del universo reunida en Cristo. Cristo, personalidad mística redentora de la Iglesia. Cristo, personalidad mística eficiente de la Iglesia. La Virgen está en el corazón de la Iglesia. La Virgen, prototipo de la Iglesia. El Espíritu divinizador de la Iglesia. El Espíritu Santo, principio extrínseco y personalidad eficiente de la Iglesia. El Espíritu Santo, huésped de la Iglesia por la presencia de habitación*, etc.

Este libro, pues, si bien algunos detalles de pormenor podrían discutirse (nada tiene de extraño tratándose de un libro de tan denso y complejo contenido), creemos que es una positiva contribución al desarrollo de la Eclesiología.—J. COLLANTES, S. J.

GRAMLICH, M. A., *Id y Enseñad. Pequeño manual Catequístico.*—Edit. Herder (Barcelona, 1951), 178.

Este modesto título de «pequeño manual catequístico» no expresa bien el contenido de este preciso y acertado libro, que debería más bien calificarse de Pedagogía y Metodología catequística. Así lo reconoce la propia autora en las brevísimas palabras de salutación: «El presente resumen de ideas sobre Pedagogía y Metodología de la Enseñanza Religiosa es fruto de la práctica.» Manuales catequísticos no faltan en España, ya de producción nacional, ya traducidos de otras lenguas; libros orientadores sobre pedagogía catequística a la altura de las exigencias y adelantos modernos en esta ciencia, no se conocen apenas. Por esto las ideas claras y diáfanas vertidas por la Srta. Gramlich en este libro serán recibidas en España con interés: satisfacen a una necesidad que se sentía hace tiempo.

Hace la presentación del libro el doctor Tusquets, Pbro., reconocido catequista, cuyo nombre es ya una garantía en favor de la obra. La Srta. Gramlich ha recogido los mejores datos de los pedagogos modernos y los ha aplicado a la enseñanza catequística, ofreciendo así a los catequistas los conocimientos científicos que harán más eficaz, en lo humano, su labor y esfuerzo.

Dos partes tiene la obrita: en la primera, trata de los problemas fundamentales de la pedagogía y metodología de la Religión; en la segunda expone la estructura metódica de la clase. Una tercera parte, que casi podría proponerse como apéndice, contiene varios ejemplos o prácticas de los mé-

todos propuestos. Mucho recomendamos a los catequistas esta obra, pues no dudamos les ensanchará los horizontes y revelará ciertos conocimientos que les serán de gran utilidad.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

GALTIER, PAUL, S. I., *Aux origines du sacrement de pénitence.*—Apud aedes Universitatis Gregorianae (Romae, 1951), XII-221, cms. 16/23.

Este libro no es una reedición de *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles,* que atiende al poder de las llaves en sí mismo y en época ya de pleno ejercicio, según la Iglesia lo comprendió y lo aplicó y según el efecto que se le atribuyó. Ahora sólo se buscan las primeras huellas de aquel poder y fijar en lo posible su punto de partida, es decir, cómo empezó a manifestarse en la Iglesia lo que luego se llamó *sacramento de la penitencia.*

El uso de un poder tan extraordinario debiera haber hallado, al parecer, fuertes resistencias; pero la historia no las registra, ni nos muestra en el primitivo cristianismo la menor duda de que la Iglesia tuviera tal poder. Cierto que el modo de su ejercicio no aparece en plena luz hasta la controversia montanista; pero ésta, sin dudar de la existencia y de la práctica de aquel poder, sólo versó sobre su extensión. Si pues la historia no acusa oposiciones a dicho poder, es que no las hubo. Y ello ¿por qué? ¿Cómo se explica que tan fácilmente se aceptara la institución penitencial?

Ante todo examina el autor los anhelos de purificación y la práctica de la confesión en los pueblos sin contacto judaico, en los semitas y en los judíos anteriores a Cristo. Sus observaciones son muy valiosas.

Y luego, indagando la institución de Cristo hasta el siglo tercero, en que ésta aparece ya claramente en marcha, estudia en el capítulo segundo dicha institución por Cristo del perdón; en los mismos medios en que debe propagarse el cristianismo hay ansias de purificación; hay continuidad entre las aspiraciones judías y las realizaciones cristianas en orden al perdón y se muestra aún en ciertos ritos; el bautismal no sorprendió a los judíos, y no da la impecabilidad; aparte ese modo de perdón, Cristo promete y luego instituye para los pecados postbautismales otro de carácter judicial y distinto del bautismal.

En el tercer capítulo se expone la práctica penitencial en la edad apostólica; la organización del tribunal progresa lentamente hacia su forma definitiva, y su primitivo funcionamiento escapa casi del todo a nuestras miradas; los apóstoles denuncian en la Iglesia la presencia de pecados que condenar con su autoridad, pero señalan la posibilidad del perdón divino sin excepciones, por ministerio de la Iglesia; con todo, es difícil discernir el modo o rito con que se aplicaba, aunque el autor piensa que fué la *impositio manuum,* según 1 Tim 5,22, que él, con larga demostración, interpreta de ella y no de la ordenación.

En el capítulo cuarto se estudia la penitencia en el siglo segundo. El ejercicio del poder de las llaves, ya definido en el siglo tercero, ha tenido que tomar su forma en el segundo; por eso en los documentos de éste hay que buscar el trabajo de elaboración, a base de la práctica anterior y de la inmediatamente posterior y de la sólida organización social eclesiástica ya existente entonces. Así pues, revisa el autor la *Didaché,* la carta de S. Clemente a los Corintios, las de S. Ignacio y de S. Policarpo, la llamada carta

segunda de S. Clemente a los Corintios, el *Pastor Hermae*, y luego ciertos hechos históricos de entonces, de pecadores penitentes admitidos en la Iglesia, que prueban el ejercicio real del poder de perdonar, como los convertidos de S. Juan y de S. Policarpo, la penitencia de Cerdón y de Marción, el perdón a las mujeres seducidas por los gnósticos, etc.

Por fin, en el capítulo quinto se estudia la práctica penitencial a principios del siglo tercero, a base de la *Didascalia apostolorum* con sus instrucciones sobre el modo de tratar a los pecadores y sus datos sobre el modo de hacer y administrar la penitencia; ella nos presenta los elementos esenciales de lo que después se llamó el sacramento de la penitencia: tenía lugar como un juicio, pero ordenado del todo al perdón del culpable, y cuyo juez era el mismo obispo.

Por fin, en apéndice, se indaga la fecha de la *Didascalia*; es anterior a la segunda mitad del siglo tercero.

Esta obra se recomienda, aunque no sea más que por su autor, notable especialista en la materia. Se podrá discutir el alcance e interpretación de algunos testimonios; es natural, si éstos no son claros. Pero ello nada quita a la solidez del estudio, que trata de llenar, en lo posible, un bache en la historia de la penitencia. Por eso es de gran interés y muy de agradecer a su autor, preparado acaso como nadie para hacerlo.—J. SAGÜÉS, S. I.

BUJANDA, JESÚS, S. I., *Teología del más allá.*—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1951), 258, cms. 11/16, ptas. 24.

Por sus obras de Dogmática, Moral y Ascética, es bien conocido ya el autor de este libro sobre la doctrina católica de las postrimerías. Ideas claras y seguras. Exposición personal y vigorosa. Lenguaje llano y directo, a veces familiar.

Los puntos tratados son: De la muerte como fin del estado de prueba; de sus excepciones en Elías y Enoc, y en los justos (esta limitación no se subraya lo bastante) de la última generacion; pero no en María. Juicio particular. Juicio universal con sus señales previas; sobre el milenarismo se darían con acierto diversas calificaciones teológicas según diversos aspectos, y habría que citar las respuestas del S. Oficio (a. 1941, 1944) al Excmo. Señor Arzobispo de Santiago (Chile); muy justamente se nota en la oscura cuestión del fin del mundo, que no hay indicios aceptables de su proximidad, sino de lo contrario.

Resurrección con las propiedades de los cuerpos resucitados, y a propósito de ella, no le parece al autor temerario defender que para la identidad corporal del resucitado basta la identidad de alma; pero en esa cuestión habrá que atender antes, creemos, al sentido obvio y natural de las fuentes que a posibilidades absolutas.

Existencia y eternidad del infierno, penas y su mitigación, obstinación de los condenados (no se dice claro si en todo acto deliberado pecan), lugar del infierno. Limbo de los niños, y oportunamente resuelve el autor la cuestión, que de ordinario se suele omitir, sobre la suerte de los que mueren con pecado original y solos pecados veniales, como también la cuestión de la salvación de los niños que mueren sin bautismo, en la que, si bien no examina la discusión moderna, justamente reafirma la doctrina tra-

dicional; pero habría que especificar más las calificaciones sobre los diversos aspectos de la tesis general, y no parece es completa la exposición de la mente agustiniana sobre la *poena ignis* del limbo. Purgatorio. Gloria.

En la cimentación de las ideas se apela a la Escritura, a los documentos de la Iglesia y a la razón teológica; apenas se explota la voz de los SS. Padres. En general, se distinguen con bastante relieve las cuestiones secundarias de las principales; pero a veces se presenta como conclusiones, al parecer ya definitivas algunas que acaso no pasan aún de probables p. e., que los niños muertos sin bautismo comparecerán al juicio final; que dichos niños tendrán la felicidad natural (sin más distinción); que la conflagración universal tendrá lugar *antes* de la segunda venida de Cristo.

En todo caso, estamos ante un libro bien recomendable. Y ojalá que el autor, muy merecedor de plácemes por él, lo haga seguir de otros copiosos del mismo corte.—J. SAGÜÉS, S. I.

CONWAY, BERTRAND, L., C. S. P., *Buzón de preguntas. Objecciones contra la religión más corrientes en nuestros días*, edic. 4, trad. Segundo Llorente, S. I.—Edit. Razón y Fe (Madrid, 1951), 520, cms. 11/16, ptas. 36.

El notable misionero, entre protestantes e incrédulos, paulista P. Conway, solía colocar en la sala de sus conferencias un buzón en el que los asistentes depositaban sus dificultades sobre la doctrina católica; a ellas contestó en este libro. De ahí su título.

Y de ahí su interés, por la viva actualidad de sus temas y por la frescura y firmeza de sus soluciones. En trescientas sesenta y dos cuestiones, distribuídas sistemáticamente, se encierran los problemas de orden doctrinal y de orden práctico que al incrédulo se le pueden suscitar ante el catolicismo; ni apenas habrá objección anticatólica del hombre de ciencia o del de la calle que no halle aquí su respuesta. Algunos puntos se tratan con mucha amplitud, como los del indiferentismo, primado, infalibilidad, eucaristía, confesión.

Y siempre con tino, en lenguaje directo y en expresión decisiva y convincente.

Claro que el teólogo hallará varias ideas o frases que puntualizar, aclarar o completar, por ejemplo, sobre la actitud del católico ante el evolucionismo, sobre la naturaleza del fuego del infierno, etc.; y verá que no se menciona aún en esta edición la definición de la Asunción, ni la respuesta del S. Oficio al Excmo. Sr. Arzobispo de Santiago sobre el milenarismo. El historiador rectificaría algunas imprecisiones sobre la Inquisición, y daría sin duda estadísticas más recientes sobre el número de católicos protestantes y cismáticos.—J. SAGÜÉS, S. I.

LAURENTIN, RENÉ, *Le titre de Corédemptrice.* Etude historique.—Ed. Marianum (Rome, 1951), 67.

El autor nos da en estas cortas páginas un estudio a fondo del título «*Corredemptrix*», que será de gran utilidad para el teólogo. El título aparece en Alano de Varènes (¿1515 ó 1521?), que se refiere a otros que lo usan («ut volunt»). Antes se ha podido encontrar, al menos en un himno

que figura en dos manuscritos del s. XV. Son los únicos testimonios seguros anteriores a Salmerón († 1585). Pero el término «*Corredemptrix*» no es sino una mitigación del de «*Redemptrix*», usado al menos desde el s. XI, aunque supone una doctrina muy anterior. Sólo que hasta el s. XII ese término se refería meramente a la maternidad del Redentor, según nos dice el autor. Cuando se pasa a darle un sentido de cooperación a la obra misma de la Redención, se mitiga el término. El autor sigue después la lucha entre ambos vocablos hasta el triunfo de «*Corredemptrix*» desde el s. XVIII. Pero al mismo tiempo empieza a surgir la oposición a ambos, que se hace muy aguda en 1904. Para el estado actual de la cuestión es de capital importancia la actitud de la Santa Sede, que empieza a utilizar el término precisamente en 1908. El autor recoge los documentos romanos de los pontificados del B. Pío X y de Pío XI, no sin anotar que su importancia es menor que la que se el da por algunos mariólogos. Y termina subrayando las reservas que el término ha merecido a algunos teólogos contemporáneos. Acaba la obra con un utilísimo florilegio de textos en los que se usan el título de «*Corredemptrix*» y otros afines. Es lástima que este recuento de textos no se haya podido llevar más allá de 1750 por falta de espacio.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

PAZZETTI, RAFFAELE, T. O. R., *L'Immacolata Concezione di Maria in P. Franceso Bordoni, T. O. R.*—(Roma, 1951), 158.

Esta obra es una cuidadosa monografía sobre el P. Francisco Bordoni (1595-1671). Por tratarse de un autor hoy casi desconocido, pero de gran fama en su tiempo, y por estar hecho todo el estudio sobre manuscritos únicos, el libro que presentamos a los lectores es de gran interés. El autor nos da ante todo una semblanza biográfica del P. Bordoni, con especial atención a las obras y a la cronología y manuscritos de las mismas. Un segundo capítulo describe el proceso de la Inmaculada ante la Santa Sede, de Sixto IV a Alejandro VII. Es el período de las grandes luchas en torno a la defensa del privilegio mariano. En el tercer capítulo traza el autor los caracteres de la teología inmaculista en la primera mitad del siglo XVII para ambientar los trabajos de Bordoni. Toda la segunda parte de la obra está consagrada a los diversos argumentos aducidos por éste para demostrar la Inmaculada. Entre ellos es el principal el que se refiere al hecho de la persuasión de la Iglesia, que adquiere en Bordoni una gran amplitud, aunque, como es natural, no falten en él los defectos metodológicos de la época. Bordoni no es un teólogo de grandes concepciones, pero enfoca bien teológicamente el problema y es un buen testigo de la tradición en su tiempo.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

CARRO, VENANCIO, D. O. P., *El Maestro Fr. Pedro de Soto, O. P. Las Controversias político-teológicas en el siglo XVI*, t. 2.º *El Maestro Soto, las controversias teológicas y el Concilio de Trento* (Biblioteca de Teólogos españoles, dirigida por los Dominicos de las Provincias de España, vol. 15).—Convento de Dominicos (Salamanca, 1950), XIV-882.

Muy separado viene este segundo tomo respecto del primero, que apareció en 1931: *Actuación político religiosa de Soto*. No se ciñe este volu-

minoso tomo a hablar solamente de Soto, sino que al par de él se presentan las doctrinas de otros tomistas contemporáneos suyos, para hacer ver que en lo substancial coinciden, si bien no se dejan de anotar en puntos más o menos capitales las diferencias.

La obra consta, además del prólogo del autor, de una larga introducción en que se desenvuelven las controversias del siglo XV y sus causas en los siglos precedentes. Es aquí donde el P. Carro se muestra menos batallador. En la primera parte expone bien la lucha del Maestro Pedro de Soto con los Protestantes. A nuestro humilde parecer, es lo mejor de todo el volumen, no sólo por lo bien documentado, sino porque aquí resalta de veras la figura prócer del P. Fr. Pedro de Soto, de controversista insigne y defensor de la doctrina de la Iglesia contra los protestantes. Mucho más larga es la parte segunda del volumen: *El Maestro Pedro de Soto y las controversias teológicas entre católicos en el siglo XVI*; pero no aseguraríamos que está tan bien documentada, y el tono poco académico y a ratos insultante que toma el autor hace bajar al ras del suelo la exposición, que quiere ser también documentada. Cierto que algunos teólogos, como por ejemplo, Pighio, no mostraron tanta solidez y seguridad doctrinal como sería de desear en sus controversias con los protestantes. Pero no consideramos correcto hablar de él con frases tan inadecuadas como la siguiente: «Piensa como pudiera hacerlo un *menestral*, no como un teólogo» (p. 497). Mas una vez tomado el empuje, la emprende luego contra los teólogos de la Compañía de Jesús. Ya antes, hablando de los controversistas del siglo XVI, en su choque con los herejes, nos dice de Suárez y Molina que se dejaron contagiar por éstos, lo cual, añade, no es de extrañar, pues «una Orden nueva es campo abonado en estos momentos de crisis». Y en seguida pone esta gravísima acusación sin paliativos: «Lo sorprendente es que un error o una serie de errores particulares, *harto comunes en la época y en los siglos precedentes*, tomasen estado oficial y se los defendiese corporativamente» (p. 263).

Establecido este antecedente, se suelta la pluma del autor al hablar de los teólogos en particular. Y resulta que Toledo (el Cardenal Toledo), por defender el concurso simultáneo, «convierte a Dios en lacayo del hombre» (p. 517). Mas todo su encono lo reserva para el P. Molina, y a cada paso salen los *errores* de Molina, y es que él, al hablar de la premoción tomista «o no la entendía, o la entendía mal» (p. 529). Molina pone reparos en los teólogos desviados que van desde el siglo XIII al XVI, «pero a la postre se queda con ellos» (p. 532). «No le faltaron censores, pero estaban tan contagiados como él» (p. 535). Se nos ocurre aquí qué falta hacía, en una obra sobre Fr. Pedro de Soto el insertar todas estas páginas sobre Molina, barajando disensiones internas en la Compañía, para concluir con el siguiente párrafo tan molesto para la Orden ignaciana: «*Lo lamentable* es que esta primera oposición a Molina por parte de los jesuítas se trocase luego en adhesión, *ya fuese impuesta desde arriba*... El espíritu corporativo, que caracteriza a la Compañía de Jesús, se llevó hasta los últimos extremos. A nuestro juicio fué una equivocación lamentable...» (p. 539).

Después de esto nadie se maravillará de que se llame *híbrido* al concurso indiferente (p. 553), que se afirme solemnemente que Pedro de Soto demuestra con lógica impecable que todos los *congruismos* son inadmisibles y conducen al *error* (p. 559), y que la *Concordia de Molina* es la sín-

tesis de muchos errores y origen de muchas discordias (p. 629). A continuación protesta contra los que hablan todavía de la *escuela bañesiana*: «Es lamentable, dice, que haya tantos escritores... que no vacilan en repetir las mismas vulgaridades, los mismos tópicos, confiando en que no faltará quien esté dispuesto a comulgar con ruedas de molino». Pero, con perdón del buen P. Carro, creemos que esta frase se puede volver contra él. Creíamos que estaban ya enterradas todas las acusaciones que contra Molina lanzó Lemos en las célebres controversias «*de auxiliis*». Le rogamos se digne leer los artículos últimos del P. C. Crevola, S. I. *La interpretación dada a San Agustín en las disputas de auxiliis*, y este otro, *Concurso divino y predestinación física, según San Agustín, en las disputas «de auxiliis»*: Archivo Teológico Granadino 13 (1950), 5-171; 14 (1951), 41-127. Podrá consultar también otro artículo más reciente, el del P. Florentino Ogara, S. I., *Gracia eficaz y libertad humana*, en la revista de la Argentina «Ciencia y Fe», nn. 31-32 (julio-diciembre, 1952), 143-160. Pero sobre todo convendrá que tenga presente la orden de Paulo V con que puso fin a la controversia «*De auxiliis*», al dar libertad a ambas partes para defender sus sentencias con esta condición: «Verum ab eodem SS. Domino serio admodum vetitum est, in quaestione hac pertractanda ne quis partem suae oppositam aut qualificaret aut censura quapiam notaret» (Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 1090).

Por fortuna, hacia el final del volumen, cuando el autor se olvida de viejas disputas, se hace interesante al hablar del mismo Concilio. Recalca bien que la asamblea hizo suya la doctrina del atricionismo o suficiencia de la atrición para la recepción del sacramento de la Penitencia (p. 755). Pedro de Soto, con otros tomistas de la Orden de Santo Domingo, sólo admitía la suficiencia de la contrición perfecta por lo menos *existimada*, y en este caso defendían que en el sacramento de la Penitencia «virtute eius ex attrito fit poenitens contritus» (p. 703).

Es lástima que a obra tan erudita la afeen tantas erratas, y que la lima no hubiera hecho desaparecer tantas asperezas y frases desagradables.—M. Quera, S. I.

Rodríguez, Segundo Miguel, C. SS. R., *Manual de Hebreo y Arameo bíblicos*. I. *Gramática Hebrea*, l. 1.º, 4.ª ed. por el R. P. Guillermo G. Dorado, C. SS. R.—Editorial El Perpetuo Socorro, Manuel Silvela, 14 (Madrid, 1951) VIII-70-9 *.

El plan de este Manual es mucho más vasto y completo. De momento sólo aparece el *Libro Primero*, que contiene materia más que suficiente para el aprendizaje del Hebreo tal como se prescribe para los grados en Teología. Se trata por lo tanto de un buen texto para los Seminarios y Universidades. Se distingue por su claridad en el enunciado y aplicación de las reglas gramaticales. En el *Apéndice tercero* se desearían algunos trozos bíblicos más, pues en las clases de hebreo prescritas por la Constitución hay tiempo para ver más de esos tres trozos y es conveniente tenerlos en el mismo Manual. Deseamos que en una nueva Edición salga el Manual en su *integridad* con lo referente al Arameo y a la Métrica Hebrea, para que los aficionados a los estudios bíblicos lo encuentren reunido en un solo libro.—J. A.

LAZZARATO, DAMIANUS, PBR., in Romana Curia Advocatus, *Chronologia Christi seu Discordantium fontium Concordantia ad iuris normam.*— M. d'Auria Pontificius Editor (Neapoli, 1952), 631. En rústica, 7.000 liras; encuadernado, 7.600.

En esta voluminosa obra de 631 páginas pretende el ilustre autor solucionar las más arduas cuestiones que ofrece la Cronología de la Vida de Cristo: año y día de su nacimiento y de su bautismo; tiempo que duró su ministerio público; año y día de su muerte y edad que entonces tenía. Una última parte, la sexta, puede considerarse como complemento o apéndice de la obra. En ella nos ofrece una síntesis histórico cronológica desde el año 64 p. C. hasta el 70. El autor muestra en todo el libro una erudición vastísima y un conocimiento de los problemas cronológicos de la Vida de Cristo poco común.

Las normas o principios que han orientado este trabajo verdaderamente titánico, los resume el autor en el prólogo (p. 14): 1.º, investigar las fuentes; 2.º, examinarlas atentamente, y 3.º, defender piadosamente la posesión de la Iglesia romana, *possessionem praecipue romanam pie tutatur* .

Por lo que hace a lo primero, verdaderamente la documentación que el autor ha tenido a la vista ha sido abundantísima. Desearíamos, con todo, en el uso que de ella hace, una distinción más clara y terminante de los documentos que pueden considerarse como verdaderas fuentes, de aquellos otros que son más bien interpretación o derivaciones más o menos remotas de las fuentes. El deseo de aprovechar todo el material recogido en su investigación y lecturas, le lleva a veces a mezclar entre autores de verdadera competencia en la materia, los nombres de otros que no sabemos se hubieran propuesto estudiar a fondo estos problemas cronológicos. Así, por ejemplo, sorprende ver traída la opinión de S. Vicente Paúl, de S. Alfonso M. de Ligorio, del P. A. Rodríguez en su obra *Ejercicios de perfección* y de Sta Teresita del Niño Jesús sobre la edad en que murió Cristo (núm. 600).

Y con esto queda indicado lo que nos parece su método de examinar y justipreciar las fuentes. Ciertamente, algunos testimonios más antiguos, como parte de los que se refieren al año y día del nacimiento de Cristo, están analizados con detención y perspicacia, pero creemos que su piadoso intento de defender a todo trance lo que él llama la posesión de la tradición romana, le lleva con frecuencia a conclusiones que da por ciertas con excesiva confianza. Tales son, por ejemplo, que Jesucristo nació el 25 de diciembre del 748, que fué bautizado el 25 de septiembre del 778, que murió el 25 de marzo del 782 y que entonces tenía treinta y tres años y tres meses. Quien haya consultado las numerosas obras y trabajos que sobre la cronología de la Vida de Cristo han escrito durante estos últimos años autores católicos de indudable solvencia y autoridad en la materia, habrá podido apreciar la oscuridad e incertidumbre en que hasta la fecha nos dejan los documentos que poseemos, examinados imparcial y serenamente.

La obra de Lazzarato será muy útil para quien desee tener a mano reunidos y ordenados los documentos y testimonios antiguos y modernos para el estudio de la Cronología de la Vida de Cristo.—SEVERIANO DEL PARAMO, S. J.

GINEBRA Y ESPONA-SERRA Y BUIXÓ, EUDALDO, PBROS., *Homilías evangélicas para todas las dominicas y principales festividades del año*, 2.ª ed.—Edit. Balmes, Durán y Bas, 11 (Barcelona, 1951), 628, cms. 21,5 × 13,5.

Como muy bien hace notar el R. P. Andrés Fernández en su carta a los autores, estas Homilías tienen el no pequeño mérito de centrar la predicación sobre una seria exegesis de los pasajes evangélicos que la Liturgia selecciona a lo largo del año eclesiástico. La S. Escritura deja así de ser un texto inicial, puro rito y casi pretexto ineludible para otros desarrollos que al dejar en segundo o tercer término la exposición de la Palabra de Dios, no sólo son infieles a la mejor tradición homilética de la edad de los Padres, sino que entran por una vía necesariamente muerta, falta de eficacia apostólica y del eterno interés que el Evangelio despierta en las almas.

El método de exposición es de una obvia y discreta sencillez: dentro de las coordenadas histórico-geográficas y arqueológicas, se fija el exacto contenido del texto y se deducen con la claridad de lo espontáneamente lógico las consecuencias ascéticas y morales.

En su disposición externa ofrece la ventaja de presentar a doble columna el texto latino y la versión castellana de Petisco, la más difundida todavía entre los fieles de nuestro país. La presentación tipográfica, discreta y agradable, a pesar de lo moderado del precio, contribuyen también a hacer de este libro un buen auxiliar del trabajo pastoral para esas ocasiones en que el exceso de trabajo o un incidente imprevisto impiden la elaboración personal y directa sobre las fuentes, de los temas de predicación, método que es, naturalmente, siempre lo mejor, y como cosa habitual, insustituíble.—J. LEAL, S. I .

GALLINA, CÉSAR, M. S. C., *La Biblia para los niños. Nuevo Testamento.* Trad. del italiano por Cipriano Montserrat, Pbro., 2.ª ed.—Ed. Gili (Barcelona, 1952), 13/19 cms., 280.

Una excelente y pedagógica adaptación a los niños de los libros históricos del N. Testamento. Las últimas veinte páginas se dedican a los libros no históricos, que como es natural se presentan de un modo muy sumario. Los grabados y el cuestionario al final de cada párrafo ayudan a fijar las ideas y los hechos en las mentes infantiles.—E. B.

ARATORIS, subdiaconi, *De Actibus Apostolorum.* Ex recensione ARTURI PATCH MCKINLAY (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. LXXII). Hoelder-Pichler-Tempsky Verlagsbuchhandlung, Singerstrasse, 12 (Wien, 1951), LXIV-363.

Es un gran consuelo que el CSEL haya podido sobrevivir a los duros azares de la guerra y de la postguerra. Hoy podemos presentar a los lectores el tomo 72 de la reputada colección vienesa, que nos da el texto crítico del poema de Arator sobre los Hechos de los Apóstoles. La necesidad de una nueva edición de esta obra era patente. Pero el editor ha llenado con creces

esta necesidad. La edición se basa en unos 35 manuscritos ordinariamente, a los que hay que añadir otros muchos de los pasajes más importantes. La descripción y clasificación de los manuscritos la había ya hecho el editor en otro lugar. Sin embargo, no hubiera sido inútil repetir aquí al menos los criterios de dicha clasificación. Al texto se añaden índices cuidadosamente hechos y con verdadera profusión. Sin duda, en su confección ha prevalecido un criterio filológico; por eso el tomo será de particular interés para la historia de la literatura latina medieval. Servirán, sin embargo, también algunos de esos índices para los teólogos, por ejemplo, el de la tipología.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

R. PAZOS, MANUEL, O. F. M., *El Episcopado Gallego a la luz de documentos romanos.*—Instituto «Jerónimo Zurita», 3 vols. (Madrid, 1946), 18 × 25,5 cms., de LXI + 445, 602 y 539 pp. respectivamente.

La obra, compuesta de tres volúmenes, nos ofrece separadamente el catálogo completo de los obispos que rigieron cada una de las cinco sedes episcopales de Galicia en la época moderna, esto es, desde mediados del siglo XVI hasta mediado el siglo XIX.

Comienza el *1.er* volumen con una amplia introducción (pp. IX-LXI). en la que se valorizan y describen los fondos documentales consultados, estudiándose a la vez con detención el mecanismo de las provisiones episcopales en España. Las indicaciones a este respecto no sólo interesan a la biografía de los prelados, sino que ilustran sobre el rigor y seriedad de los procesos practicados antes de preconizarles, y pueden servir de guía en el manejo de los fondos consistoriales vaticanos. Viene luego la parte principal del volumen, el catálogo biográfico de los arzobispos de Santiago (pp. 1-389), desde el dominico don Fray Juan Alvarez de Toledo, promovido a aquella sede el 27 de junio de 1250, hasta el capuchino Fray Rafael Vélez, que murió de arzobispo compostelano el 3 de agosto de 1850. A la biografía del P. Vélez se añade la de su Auxiliar Fray Manuel de Sanlúcar (pp.. 389-92), asimismo capuchino, y a ésta sigue (pp. 393-410) un interesante apéndice con noticias estadísticas sobre el vecindario de Santiago, dignidades, canongías y demás beneficios del Cabildo, parroquias y conventos de la ciudad, seminario, colegiatas del arzobispado y renas de que disfrutaron todas esas instituciones en diversas épocas. Un índice general del tomo (pp. 411-13), otro de los documentos utilizados (pp. 415-24) y por fin, uno de nombres (pp. 425-45), cierran el volumen.

Más o menos, éste es también el orden que se sigue en los dos restantes, pero sin el estudio-introducción del primero.

El *segundo volumen* está consagrado a las diócesis de Túy y de Orense. El Episcopologio *tudense* aquí considerado abarca desde don Miguel Muñoz, nombrado el 28de enero de 1540, hasta Fray Francisco García Casarrubias, cisterciense, muerto en esa misma sede a principios de 1855 (pp. 7-287). Siguen (pp. 288-315) los resúmenes estadísticos tudenses parecidos a los de Santiago.

A continuación (pp.. 317-538) se incluyen las biografías de *Los prelados orensanos,* comenzando por don Francisco Manrique de Lara, elegido el 2 de abril de 1542, y terminando en Don Pedro Zarandía, que cesó por

traslado a Huesca en 1851. Siguen (pp. 539-60) los datos estadísticos de este obispado, a los que se añaden el índice general del tomo (pp. 561-63), el de documentos (pp. 565-75) y el índice onomástico (pp. 577-602).

Finalmente, el *tercer volumen* se abre con el *episcopado lucense* (pp. 7-283), desde el celebérrimo Don Juan Suárez de Carvajal, elegido obispo el 9 de septiembre de 1539, hasta el franciscano Fray Hipólito Sánchez Rangel de Fayas, fallecido el 29 de abril de 1839.

Tras las acostumbradas noticias estadísticas de Lugo (pp. 284-97), comienza el *episcopologio mindoniense* (pp. 298-486) con don Fray Francisco de Benavides, de la Orden de San Jerónimo, trasladado a la diócesis de Mondoñedo el 27 de junio de 1550, y se cierra con don Francisco López Borricón, fallecido fuera de su diócesis—de la que salió a principios de noviembre de 1833—el 10 de diciembre de 1839. Un resumen estadístico (pp. 487-501), como en las otras diócesis, y los índices general (pp. 503-04), documental (pp. 505-15) y onomástico (pp. 517-39) de este último volumen, dan fin a la obra.

Los biógrafos, los genealogistas y más si cabe los historiadores, no podrán por menos de agradecer al P. Pazos el precioso instrumento de trabajo que les proporciona en esta obra. No se trata de un episcopologio más al estilo de los que nos vemos obligados a manejar con frecuencia para nuestras iglesias catedrales; se trata de un catálogo documentado con sumarios biográficos relativamente extensos, o suficientemente amplios para seguir con comodidad la trayectoria de cada personaje. La documentación está tomada de las mejores fuentes, que son generalmente las cédulas de presentación, las bulas de nombramiento y los procesos informativos. A las noticias, no siempre abundantes de esas fuentes, se añaden otros datos biográficos o bibliográficos basados en monografías especiales o en otros episcopologios.

No es preciso esforzarse en elogiar el método, porque él mismo se alaba. El acierto—y grande—del autor ha estado en poner a contribución el caudal de documentos vaticanos, que ya Eubel había utilizado sumariamente para su *Hierarchia,* pero que sólo ahora nos es dado gozar in extenso. Acertadísima también la publicación de piezas documentales exhumadas del archivo de nuestra Embajada cerca de la Santa Sede.

Cierto, que al esquematismo de los *Indices* de Pou—muy justificado en un catálogo—era preferible la edición extensa de muchas de esas piezas; pero dada la uniformidad y el fárrago empalagoso de los formularios, hubiera estado bien no reproducirlas siempre íntegras o casi íntegras, sino cuando lo pidiera únicamente el interés particular de un documento, extractando en otros casos los datos esenciales y característicos (fechas, lugares, nombres), verdaderamente típicos. Con ello no sólo se habrían aligerado los volúmenes, sino—lo que es más importante—se habrían facilitado las consultas.

Fuera de eso, habría ganado en perfección la obra, si en vez de limitarse el autor—como indica en el subtítulo y más expresamente en el prólogo (vol. I, p. LX)—a la documentación romana, hubiese extendido la investigación, al menos para completar los cuadros o precisar algunos pun-

tos, a los archivos diocesanos, y aun al de Simancas y al Histórico de Madrid, tan importantes para el caso. De ese modo no hubieran quedado péndulas en la cronología de algunos obispos ciertas fechas topes de su pontificado (v. gr. vol. 2, pp. 287 y 538).

Las mismas series episcopológicas se nos antojan incompletas. ¿Por qué no alargarlas hasta nuestros mismos días, incluyendo en ellas los últimos obispos? Y sobre todo, ¿por qué no hacerlas comenzar con el siglo XVI, o, mejor aún, en 1474, con la ascensión al trono de Doña Isabel y Don Fernando? Ese año marca época en nuestra historia religiosa. El reinado que comienza en esa fecha es clave fundamental para entender la restauración y renovación católicas que tuvieron lugar entre nosotros unos decenios más tarde. Ahora bien, a esa época de restauración pertenecen de lleno los obispos con que da comienzo este episcopologio. Pero ocurre que sos obispos gallegos de mediados del siglo XVI son discípulos inmediatos de los que florecieron medio siglo antes. Pertenecen, pues, al mismo ciclo histórico. Separarlos sería romper esa unidad marcada por la afinidad ideológica, no menos que por la continuidad de un mismo sistema político-religioso.

Algunos otros deslices hemos advertido en la obra. V. gr., en 1, 34 se pone equivocadamente el 2 de enero de 1570 la muerte de don Gaspar de Zúñiga, que tuvo lugar un año exactamente más tarde. Allí mismo se dice, sin más explicación, que en 1584 y 1594 dedicaron a este arzobispo sus admiradores dos obras impresas. Dado que don Gaspar murió en 1571, bueno hubiera sido advertir que las obras en cuestión tuvieron, viviendo todavía el arzobispo, sendas ediciones con dedicatoria a ese prelado. Al reeditarse luego años adelante, nada extraño que se reimprimiese juntamente la dedicatoria al antiguo arzobispo de Santiago. Por descuido, indudablemente, se llama (1, 51) a la madre de don Francisco Blanco *María Caballería,* cuando su nombre verdadero era de *Marina Caballero.* Pequeña inexactitud es también poner (1,61) el día 30 de agosto de 1574 la toma de posesión de Santiago por ese mismo arzobispo, cuando en realidad tuvo lugar al día siguiente. Asimismo, tengo por inexistente la edición de las *Advertencias* de ese mismo don Francisco, que se da por hecha (1,64) en Medina el 1587; pues Pérez Pastor (*La imprenta en Medina del Campo,* p. 319), en quien se basa para ello Pazos, no dice que saliese a luz entonces, sino que el 20 de julio de aquel año le fué concedida al impresor metimnense Francisco del Canto la licencia de imprimir el *Vocabulario eclesiástico* de Diego Ximénez y las *Advertencias* a que venimos refiriéndonos. Hubo, en cambio, dos ediciones anteriores, una salida en Zaragoza el 1577 y otra impresa en Huesca el 1581; ambas por lo tanto publicadas mientras vivía aún dicho arzobispo. De la *Suma de la doctrina christiana* que compuso el mismo Blanco, se imprimió también una edición en Zaragoza el 1577; anterior por ende a la vallisoletana de 1587 que registra el P. Pazos (1,64).

Estos y otros pequeños lunares que hemos advertido no deben hacer disminuir el mérito positivo de este episcopologio, que merece todos nuestros plácemes, y celebraríamos de verdad que se decidieran muchos a imitarle.—C. GUTIÉRREZ, S. I.

JEDIN, H., *Das Konzil von Trient. Ein Ueberblick ueber die Erforschung seiner Geschichte.*—Edizioni di «Storia e Letteratura» (Roma, 1948), 25 × 17 cms., 225.

Monseñor Huberto Jedin, antes de acometer la ardua empresa de redactar la proyectada Historia del Concilio Tridentino—cuyo primer volumen ha aparecido ya—se dió a componer una Introducción a dicha Historia, que explicase con claridad la base en que debe apoyarse todo estudio histórico global de aquella magna asamblea de la Iglesia. Y esto es precisamente lo que constituye la materia del libro que ahora recensionamos .

Comienza el autor enunciando el problema de las fuentes tridentinas y lo resuelve gradualmente, ante los ojos del lector, por medio de la presentación de toda clase de fuentes documentales, ya sean actas o correspondencia epistolar, o diarios, o votos, o tratados, o cualquier otro elemento del género. Pasa, después, al estudio de la historiografía tridentina de los primeros tiempos y expone, a continuación, la postura antitridentina de Chemnitz, el ataque galicano proveniente de parte de algunos juristas y, sobre todo, el significado y contenido de la Historia del Concilio de Paolo Sarpi con su dependencia en ciertos aspectos del modo de pensar galicano. Naturalmente, sigue un capítulo sobre la antagónica posición romana, cuyos más destacados defensores fueron Alciati y Pallavicino. Ellos, al abrírseles los archivos papales, contaron con un caudal copioso de documentos; pero fué lástima que este último, aun alcanzando en su monumental Historia un gran fondo histórico y doctrinal, la escribiese acentuando demasiado la nota polémica. La lucha se empeñó alrededor de Sarpi y Pallavicino y por eso precisa dar a conocer la producción escrita que en torno a sus dos Historias se movió, labor que Jedin realiza eruditamente en todo un capítulo. En otro destaca la investigación de fuentes tridentinas en el siglo XVIII. Y en el siguiente, tras de exponer el estado menos brillante de la «trentología» en la primera mitad del siglo XIX y la opinión pesimista de Ranke en lo concerniente a la elaboración de una Historia «científica» del Concilio, a causa de las dificultades relacionadas con el acceso a los archivos, pasa revista a la obra investigadora de hombres como Theiner, Doellinger y Calenzio, probando que la Historia Tridentina comenzaba a revestirse de ese matiz científico. Por fin descubre la ingente obra llevada a cabo por la Goerresgesellschaft en su gigantesca colección «Concilium Tridentinum», que tanto ha contribuído a la posibilidad del cientificismo de la Historia de tan importante Concilio.

En este tejido introductorio, elaborado por Jedín, hay un material bibliográfico tridentino de grandes proporciones en lo relativo a fuentes y a estudios sobre fuentes. Es considerable el número de trabajos que en él entra en juego, y se hace imposible dar cuenta de él en pocas líneas, ni siquiera en sus rasgos generales.

El autor ha escrito esta historia literaria del Concilio, de suyo árida y prolija, con su acostumbrada ecuanimidad y en un tono expositorio realista y sencillo. No ha pretendido hacer literatura, sino llevar al conocimiento del lector el abundante filón de erudición, atesorado por él durante largos

años. Y se lee con sumo provecho este libro porque su mole y contenido es la obra más autorizada hasta el presente como preámbulo literario-bibliográfico de la Historia del Concilio.—J. OLAZARÁN, S. J.

JEDIN, H., *Il tipo ideale di Vescovo secondo la Riforma Cattolica.*—Morcelliana (Brescia, 1950), 18,5 × 13 cms., 110

Se ha demostrado en los estudios emprendidos con ocasión del IV Centenario del Concilio de Trento que éste representa no sólo una defensa o reacción contra el protestantismo, sino además, y sobre todo, una renovación interior de la Iglesia, fenómeno que, entre otros casos, se hace patente en la formación del tipo ideal de obispo católico.

Jedin estudia esta formación a través de los siglos XV y XVI, fijándose especialmente, como era de esperar, en la aportaicón tridentina. Comienza recogiendo la herencia del último período del medievo, valiéndos de los escritos sobre deberes episcopales de Gersón, Dionisio Cartujano, San Lorenzo Justiniano y San Antonino de Florencia. Este movimiento reformador volvió a descubrir y renovar en su valor religioso la misión pastoral del obispo, pero no logró alcanzar universalmente en la práctica la meta descubierta. El obispo era para el común de los fieles el gran señor con potente corte. Se extendió mucho la no residencia y se abrió la puerta a otros abusos. Mas, gracias a los escritos mencionados y a otros de autores posteriores y a los ejemplos de algunos prelados muy edificantes, pudo irse dibujando cada vez mejor la imagen del obispo ideal, como trabajo previo para que esa imagen pudiera convertirse en realidad viviente. En este sentido es grande la labor de Gaspar Contarini, Juan Mateo Giberti, Cosme Gherio, Pole, Bembo y otros, entre los no españoles, y de Fernando de Talavera, Cisneros y otros componentes del episcopado hispano, modelos en su conducta personal y en su preocupación por la integral organización eclesiástica.

El autor ve en el «Stimulus Pastorum» de Bartolomé de los Mártires, Arzobispo de Braga, la forma clásica del tipo ideal del obispo y uno de los elementos que más contribuyeron al triunfo de la reforma católica en la materia que tratamos. Concede singular importancia en el logro de esta victoria al grupo de obispos españoles tridentinos, de buen espíritu religioso y muy coherentes entre sí y decididos ante los demás en la lucha empeñada. «No en vano—apunta J.—había sido enviado al jefe de dichos prelados, Don Pedro Guerrero, un programa de reforma debido a la pluma del Beato Avila; y además, la sombra del gran Cisneros acompañaba a estos obispos, a quienes iluminaba también la luz de un santo, llamado Tomás de Villanueva.» Da el autor un lugar de preeminencia al *De officio et moribus episcoporum* de Fray Luis de Granada en la expansión de la sana reforma, y afirma que Trento, en su tercera época, trazó la figura del tipo ideal, que San Carlos Borromeo encarnó en su vida. La realización de este ideal, cuyos detalles no caben en las escasas líneas de una recensión, fué obra del Concilio y de los ejemplos de los mejores.

Apoya J. su estudio en los escritos clásicos de reforma de la época que describe y utiliza siempre cuidadosamente las ediciones primitivas de mayor autoridad. Su erudición brilla en todo momento y teje su síntesis con

pleno dominio y con la sobriedad propia de un maestro. Su trabajo es, por lo tanto, una magnífica contribución a la historia de la reforma eclesiástica en uno de sus puntos más capitales. Y lo único que siente el lector es que no sea más extenso.—J. OLAZARÁN, S. J.

S. M. C., *Henry Suso Saint and Poet.*—Blackfriars Publications Oxford (Bristol, 1947), 19 × 12 cms., 167.

Es este libro una narración seguida, sin ningún atuendo de notas críticas, de la vida del Beato Enrique Suso, si bien es verdad que el autor, al finalizar su obra, da una lista de trabajos en inglés y francés que tratan del tema. S. M. C. presenta a Suso como un modelo para los calamitosos tiempos que vivimos por el ejemplo de su insigne paciencia, de su profunda humildad y de su adhesión a la cruz. Ese es el Santo. Pero también ha querido subrayar el lado intensamente poético y humano de la vida y escritos de Suso, en quien puede mirarse nuestra generación que tanto busca el humanismo y la expresión fina de las cosas. Y ese es el Poeta. Por lo demás, la trama de este libro es sencilla y se reduce a una serie de artículos escalonados, que recoren la actividad religiosa, pastoral, doctrinal y literaria del Beato, donde aparece el religioso, el predicador, el poeta, el prior, el profesor, el santo y el místico. Y termina con un sumario esquemático de los acontecimientos más destacados de la vida de Suso.—J. OLAZARÁN, S. J.

RICARDO DE S. VÍCTOR, *Sermons et Opuscules Spirituels inédits.* Tomo I: *L'Edit d'Alexandre ou Les trois Processions.* Texte latin, introduction et notes de Jean Chatillon et William-Joseph Tulloch. Traduction française de Joseph Barthélemy.—Desclée de Brouwer (Bruges, 1951), XC-128.

El solo título del libro y nombre de su autor son una invitación irresistible a la adquisición de esta obra. Ricardo de San Víctor tuvo éxito personal pocas veces superado por otros autores; sus libros eran leídos y copiados diligentemente para multiplicarse en los numerosísimos Monasterios de su época. Su espiritualidad sólida reflejada en sus escritos se comunicó a sus lectores y ejerció un influjo sorprendente en la espiritualidad occidental. No puede escribirse una historia de la espiritualidad en la que no conste el nombre de Ricardo. Por este solo hecho será acogido con entusiasmo la presente edición de escritos inéditos del gran asceta.

Los que comprende el primer tomo son un tratadito ascético sobre, o mejor dicho, a propósito del decreto de Alejandro III. Es difícil precisar de qué decreto se trata, pues entre los escritos del mencionado Papa no se encuentra nada que pueda asemejarse al texto que supone Ricardo. Sea lo que fuere de este asunto (que pertenecerá a los eruditos investigar), la doctrina de Ricardo es la suya, siempre en estilo florido y alegórico muy en conformidad con sus gustos y los de su época. La segunda parte de este opúsculito puede llevar el título de *tribus processionibus* porque recuerda las que se celebraban y que el autor místicamente aplica a los diversos estados de la vida espiritual.

La amplia introducción es un estudio muy apreciable no sólo del contenido de los opúsculos que presenta, sino también en general de la espiritualidad de Ricardo de San Víctor. Como es natural, los editores dan cuenta de los manuscritos de que se han servido e ilustran el texto con aquel aparato crítico de notas y variantes que se hace hoy día inmprescindible en obras de este tipo. Esperamos con ansia que a este primer tomo se sigan algunos más tan bien realizados como el presente. La traducción francesa es nítida y exacta; las notas son también útiles por la sobriedad y acierto. Damos la enhorabuena a los editores y a la casa Desclée de Brouwer.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

LA PRIÈRE DE JÉSUS, *par un Moine de l'Eglise d'Orient.* (Collection *Irénikon*, n. 4).—Edit. de Chevetogne Librairie du Monastère Bénédictine (Chevetogne [Bélgica], 1951), 110.

Este librito de reducido volumen pero agradable presentación, se lee con sabroso deleite. Conocidas son las controversias del s. XVI entre el monje calabrés Barlaam y el famosísimo Gregorio Palamas (que dió nombre a la escuela de los Palamitas) sobre la que podríamos llamar ascética del nombre de Jesús. Esta ascética—o si se quiere, mística—consistía sustancialmente en reconcentrarse profundamente para pronunciar el nombre de Jesús con devoción. El monje en posición recogida, sentado,, inclinada la cabeza profundamente y fijos los ojos en su corazón, iría repitiendo el dulce nombre o la súplica «Señor Jesús, ten piedad de mí, pecador», hasta que lograse una sensación de dulzura espiritual, paz, bienestar, que demostrarían su unión perfecta con Dios. Durante todo el día iría repitiendo este dulce nombre de Jesús, hasta que no fuese menester movimiento de labios ni distinción de vocablos; sería ya el corazón el que hablaría.

El Monje, autor de este librito, desarrolla la historia de este interesante tema, describiendo la importancia que en la Escritura se da al nombre, y particularmente al de Jesús, y su desenvolvimiento hasta nuestros días. Solamente queremos advertir que tal vez aparece demasiado encomiasta la presentación de Gregorio Palamas (a quien se llama Santo), pues hay que tener en cuenta que su doctrina sobre la gracia—que tanta relación tiene con esta plegaria del nombre de Jesús—fué condenada. También podría ser peligroso en nuestros días propagar sin más, semepante sistema de oración que podría llevar a una especie de quietismo muy pernicioso. Finalmente la doctrina Cristológica de los palamitas no tiene mucho de ortodoxa y por ende hay que mirar con recelo ciertas manifestaciones de sus prácticas de piedad.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

SOBRINO, JOSÉ ANTONIO DE, S. I., *Estudio sobre San Juan de la Cruz y nuevos textos de su obra.*—C. S. I. C., Inst. «Miguel de Cervantes» de Filología hispánica (Madrid, 1950), XX-265, 17 × 24 cms.

Esta tesis no versa sobre un solo punto, sino sobre muchos temas relacionados con los escritos de San Juan de la Cruz. La base es un manuscrito procedente del monasterio basiliano del Tardón y perteneciente hoy al colegio de la Compañía de Jesús en Granada: un conjunto de treinta y tres

folios encuadernados en un ejemplar de las obras completas del Santo Doctor (Madrid, 1630, tamaño 20 × 14), que contiene unos documentos espirituales del B. Avila; *Las Cautelas*, cuatro cartas, una letrilla, fragmentos de *La Subida* y de otros escritos de San Juan de la Cruz; una letrilla de Santa Teresa; canciones de Lupercio; un acta notarial de donación del manuscrito; una serie de apostillas y anotaciones marginales crítico-textuales o ascético-místicas a los documentos del S. Doctor.

En la primera parte del libro se hace la historia del manuscrito, para atribuir su probable filiación a Fr. Pedro de San Agustín, monje del Tardón, de gran sentido crítico; se expone su contenido y se buscan sus fuentes.

En la segunda se insertan dos cartas de San Juan de la Cruz, hasta ahora inéditas, de las cuatro del manuscrito, y se fija su autenticidad. De ahí se toma pie para una revisión crítica de la epistolografía del Santo, que incluye algunos fragmentos epistolares suyos inéditos, ciertas rectificaciones a la edición del R. P. Silverio de Santa Teresa, la comprobación de treinta cartas del Santo perdidas y un catálogo general de las hoy existentes y de las extraviadas.

Se trascribe el texto de *Las Cautelas* como está en el manuscrito Tardonense, con un análisis de su valor documental en relación a otras copias manuscritas, para concluir la gran importancia que aquél debe tener en una nueva edición crítica del citado tratado.

En la controversia, que también se suscita, sobre los posibles finales de *La Subida* y de *La Noche*, el autor del Tardonense juzga que son tratados incompletos.

Se consigna la discusión sobre dos fragmentos sanjuanistas, que son, según el R. P. Gerardo de S. Juan de la C. en su edición de las obras del Santo (1912), capítulos inacabados de *La Subida*, y según el P. Silverio, una carta. Sobrino confiere varios manuscritos en que se hallan (aun copiando uno de ellos), opinando que el Tardonense ofrece un texto antiguo, que hay que tomar como base de una edición crítica; luego examina los sólidos argumentos de una y otra opinión, para admitir y unir ambas, pensando que el Santo escribió unos fragmentos y una carta, y dando por lo demás a aquéllos la prioridad de tiempo. Aún discute también la titulación de dichos capítulos y su puesto en las obras del S. Doctor.

Se añade una tercera parte ideológica. Como en las dos cartas inéditas del Tardonense se menciona con énfasis la idea de soledad, tan del S. Doctor, se toma de ahí ocasión para un estudio de ese concepto en sus obras. Para ello se recogen en análisis de sus matices los pensamientos del Santo sobre ella en *La Subida, La Noche, El Cántico Espiritual, La Llama* y las cartas; y después se hace la síntesis subrayándose las veces que se menciona, su adjetivación, sus descripciones coloristas, su diversidad de acepciones y contenidos ónticos; se fija también la función de las criaturas ante esa soledad.

Este estudio sobre la soledad se completa con una puntualización de ideas hecha a K. Vossler en su concepto de soledad y en sus apreciaciones sobre el de S. Juan de la C.

Por fin viene un apéndice histórico sobre el cenobio del Tardón.

En este libro chocará la falta de unidad; ya queda dicho que es una suma de estudios, por cierto entre sí bastante inconexos, con ocasión de un manuscrito sanjuanista. En todo caso es de gran interés para el aficio-

nado a S. Juan de la C., como presentación de un manuscrito valioso, como elaboración crítica de textos exigente y minuciosamente cuidados, como luminoso estudio del concepto de soledad en el S. Doctor. Literatura viva, aunque acaso aún no del todo madura. Bibliografía sanjuanista copiosa, que podría ser completada con buenos índices de materias, autores y textos. Tipografía nítida y elegante.—J. SAGÜÉS, S. I.

DAGENS, JEAN, *Bérulle et les origines de la Restauration catholique (1575-1611)*.—Desclée de Brouwer (Bruges, 1952), 457, frs belgs. 240.

Aunque no era desconocida la figura religiosa de Bérulle, gracias sobre todo a las obras de Houssaye y Henri Brémond, los interesados en la historia de la espiritualidad y de la restauración católica postridentina agradecerán a M. Dagens la publicación de este nuevo libro. No es el aspecto biográfico lo que más resalta en él, aunque todos y cada uno de los pasos más importantes de la vida del célebre Cardenal vengan aquí expuestos con el mayor interés. Lo característico de la obra de Jean Dagens es la presentación que hace de Bérulle en el ambiente cultural de su tiempo, describiendo con elegante brevedad todas las huellas que en su espíritu dejaron el humanismo de la antigüedad pagana y el humanismo de la antigüedad sacra, las direcciones principales de la escolástica y los movimientos espirituales y políticos de que surgió la reforma católica.

Es también interesante el estudio detallado que se hace de las obras espirituales del Cardenal y sobre todo la sistematización de los motivos ascético-teológicos de su doctrina. Así se comprende mejor el movimiento posterior que siguió a la obra de Bérulle, ya que él es el iniciador de Monsieur Olier, de San Juan Eudes y de Grignion de Monfort.

Jean Dagens promete un segundo volumen que estudiará la fundación y el desarollo del Oratorio hasta 1629, el progreso y la crisis del Carmelo, la importancia política de Bérulle y sobre todo su acción espiritual.

El plan de la obra es sobremanera extenso. Por eso no es extraño que, a pesar de su múltiple y variada información bibliográfica, se observe en algunos puntos cierta parcialidad y unilateralidad documental. Por ejemplo, en las cosas de España se nota una excesiva dependencia—no contrastada con otras interpretaciones más objetivas—del estudio de M. Battaillon, *Erasme et l'Espagne*.—NEMESIO GONZÁLEZ CAMINERO, S. J.

FAZZARI, GIUSEPPE, S. J., *Valutazione etica e consenso matrimoniale*.—M. D'Auria, Calata Trinità Maggiore, 52 (Napoli, 1951), 25 × 15 cms., 84.

He aquí un estudio breve, pero sumamente enjundioso. La cuestión que en él se aborda y trata de resolver viene a reducirse a lo siguiente: a ver si para la capacidad psíquica del consentimiento matrimonial basta la posibilidad de trasformación del conocimiento de la naturaleza del matrimonio en valoración ética intelectual del mismo, o es, además, necesaria la posibilidad de trasformación de la valoración intelectual en racional, la cual implica conocimiento del valor ético y a la vez inclinación espiritual hacia

el mismo. El autor se esfuerza en sostener y comprobar lo segundo, y de ahí la gran novedad del trabajo.

Según esto, no basta, para que haya suficiente consentimiento matrimonial, el mero conocimiento de la naturaleza del mismo, como se dice formalmente en el c. 1082 del Código de Derecho Canónico, el cual puede obtenerse absolutamente hablando a la edad de siete años, sino que es necesaria, además, la valoración de ese contrato, es decir, la ponderación de su valor bajo diversos aspectos, especialmente el ético. Esta ponderación del aspecto ético tiene dos puntos de vista, el uno objetivo, y en tal sentido se entiende la ponderación del matrimonio como acto jurídico, que implica derechos y obligaciones que obligan bajo pecado y pecado grave; el otro, subjetivo, en el cual se halla el punto neurálgico de la cuestión, como ya se indicó. Es decir: ¿cómo o con qué facultades del alma se realiza esa ponderación? ¿Con el entendimiento, en modo que ella no signifique sino conocimiento de más aspectos del objeto, aquí del matrimonio, y así la dicha ponderación no implique por parte del sujeto nada nuevo cualitativamente sobre el conocimiento intelectual? ¿O con una nueva facultad que se llame «estimativa»? No se puede admitir lo segundo, dice el autor, ni tampoco es suficiente lo primero, sino que tal ponderación se realiza con el entendimiento caldeado por un afecto (que no es todavía el querer o acto volitivo) o inclinación de la voluntad; o, si se quiere, con un calor o inclinación de la voluntad iluminados por el rayo del entendimiento. De ese modo la ponderación requerida no es meramente intelectual, sino racional, es decir, con intervención de las dos facultades superiores. Tal es la valoración necesaria para el consentimiento matrimonial, que no implica de suyo el enunciado del c. 1082, pero se presume en los sujetos que tienen la madurez; madurez que respecto, v. gr., de la edad no se obtiene antes de la pubertad, por lo que el impedimento de edad tiene base enteramente natural.

A la dificultad que podría en seguida oponerse al autor de que siendo el niño capaz de pecar antes de la pubertad, es capaz de ponderar el valor ético de los actos, responde el autor, apoyado en buen número de autoridades, que el niño normal, ya desde los siete años, es capaz de ponderar algunos actos, pero no cualquier acto, y menos actos contractuales, sociales, como es el matrimonio, para el que, además, le falta preparación o iniciación educativa «manca invece del tutto nella prima infanzia una educazione alla vita sociale, contrattale, e sopratutto, matrimoniale» (p. 53).

No cabe duda que el autor de este estudio saca a luz un problema muy importante y agudo en el tema del consentimiento matrimonial. A nosotros nos agrada tanto el planeamiento como la solución del problema; pero siendo él tan importante así teórica como prácticamente, todo está pidiendo que el autor exponga ampliamente los presupuestos filosóficos de la cuestión. Este bosquejo resulta algo sumario, aunque sea seductor y luminoso. Es necesario ver muy claro que esa «educazione alla vita sociale, contrattuale, e sopratutto matrimoniale» que falta en la infancia, falta precisamente en orden a una valoración *racional* en el sentido que le da el autor, y no precisamente en orden al perfecto y adecuado conocimiento *intelectual* del valor ético, y además que no se dan todavía en el niño. Agradaría también ver suficientemente expuesta la cuestión de la interdependencia del alma y el cuerpo, y tocada al menos y de algún modo enjuiciada y criticada la doc-

trina sobre la posibilidad de darse una disposición somática apta en orden al funcionamiento del entendimiento disociada de su paralela en orden a la voluntad. Asimismo, respecto ya de la aplicación práctica, sería menester tratar el punto de la posibilidad de apreciar y distinguir suficientemente entre inclinación o atractivo de la parte inferior y los mismos de la superior o voluntad; en modo que cuando la parte inferior no siente nada, no se reduzca la ponderación de que se trata a la mera luz intelectual, sino que queden bien comprobadas las señales de la intervención de la voluntad.—O. ROBLEDA, S. J.

GENICOT, ED., S. I.—SALSMANS, IOS., S. I., *Institutiones Theologiae Moralis*. Editio decimaseptima, quam paravit A. GORTEBECKE, S. I., 2 t.—L'Edition Universelle, S. A., Rue Royale, 53 (Bruxellis, 1951), 631, 751.

La edición 16.ª de esta obra, tan apreciada por los moralistas, salió en 1946 y llevaba todavía el prólogo de la 1.ª edición, compuesto por el P. Genicot. Ahora, en cambio, sale con el prólogo del P. Gortebecke, que la ha puesto al día. El primer tomo va siguiendo paso a paso el primero de la edición anterior, conservando la misma numeración, aun con los *bis* y *ter* de la anterior, retocando puntos, según las últimas declaraciones de Roma.

La primera añadidura que resalta en este tomo es el núm. 201 bis, a propósito del ecumenismo, aduciendo las normas del S. O. de 1949. Poco después en el núm. 205 en el § 3 sobre el liberalismo se inserta otro § 4 sobre el marxismo y las condenaciones del socialismo por los Papas. Cuando se habla de la superstición llamada «Vana observantia», viene ahora un número 269 bis sobre la Radioestesia. Al exponer las obligaciones de los padres de familia, se añade el núm. 352 ter, que alude a lo establecido por el S O. en 1949 y 1950 respecto a las asociaciones de los comunistas para la formación de los adolescentes. En el núm. 396 se acopla un párrafo relativo al «crimen pessimum». En el núm. 436 aparece una larga exposición de la mitigación de la legislación general relativa al ayuno y abstinencia, y en particular tratando del ayuno (núm. 437), al hablar del «frustulum matutinum»), se omite el señalar las dos onzas, como antes, y se dice: «Mane sumere licet [frustulum], modo id quod sumitur quantitatem, quae necessaria sit ut quis officia status convenienter adimplere valeat, non excedat». Y se observa luego que por concesión de Pío XII, cuando ocurre abstinencia y ayuno: «Licet... mane inter frustulum ova et lacticinia manducare», y lo mismo se repite para la cena. Es claro que en esta obra belga no se mencionan los privilegios de la Bula española. Tampoco en la cena del día de ayuno se determina la cantidad en peso que se puede tomar, limitándose a repetir la regla anterior. Cuando se trata de los libros prohibidos, en el número 451 se da acertadamente la interpretación actual que es preciso dar, después de 1929 y de la interpretación del S. O. de 1940, a la frase de la S. C., que, al prohibir las obras de un autor, dice taxativamente: *opera omnia*. Antes algunas no se incluían; ahora todas las publicadas hasta aquella fecha. Nótese que en el número siguiente hay una errata. Dice 425, en lugar de 452. Hablando del servicio militar, en el núm. 577 hay algún retoque y añadidura, que se ajusta más a la legislación moderna. Tam-

bién en el n. 636 se presenta una doctrina más clara sobre la sentencia del juez fundada en las leyes civiles injustas.

En la edición anterior el tomo I concluía con el núm. 682, mientras que ahora se cierra en el n. 705. Es que ahora se ha pasado al primer tomo todo lo relativo a los deberes de jueces, jurados, abogados, testigos, médicos, patronos y obreros. En cambio, se ha separado todo lo relativo a los deberes de los clérigos, que pasa al fin del segundo volumen, en un tratado especial, al que se añaden dos más, ahora completamente nuevos: uno relativo a los tres estados de perfección (religiosos, sociedades de vida común sin votos e Institutos seculares), y al estado seglar, con sus derechos y obligaciones, y la Acción Católica. Realmente, el tomo segundo aparece muy cambiado; ni sigue ya la numeración de la edición anterior. Por lo mismo, ni siquiera trata de cada uno de los sacramentos por el mismo orden de antes, y al final, en lugar de presentar dos tratados, uno de censuras y otro de irregularidades, expone tres tratados: de delitos y penas en general, de penas en particular y de las penas *latae sententiae* por diversos delitos. Además, se añaden dos Apéndices muy útiles y al final varios cuadros o paradigmas de excomuniones y otras penas *latae sententiae*. Muy de alabar es también que ahora se ponga un catálogo de los autores alegados, si bien hay que confesar que el autor no cita las últimas ediciones de estos autores.

Nos hemos alargado mucho y no podemos señalar las precisiones añadidas por el P. Gortebecke en este segundo tomo. Anotemos, sin embargo, que al hablar de la fecundación artificial, un tema hoy tan traído, se dan ahora las últimas declaraciones de la Santa Sede y se rechazan las sentencias laxas de ciertos autores, entre los cuales se solía poner al mismo P. Genicot. Bien venida sea esta edición, tan mejorada hasta en la calidad del papel.—M. Quera, S. I.

Mattai, G., S. D. B., *Antonio Rosmini e il probabilismo* (Pont. Athen. Salesianum. Facultas Theologica. Theses ad lauream, núm. 4). — Scuola Tip. Salesiana (Turín, 1951), 47.

Se trata de un extracto de la disertación hecha por el autor para el doctorado.

No le anima el deseo de resucitar controversias ya superadas, sino el interés de las páginas del gran Roveretano, por el espíritu que las anima, aunque no sean aceptables en todo su conjunto. Desde las primeras líneas revela el autor una simpatía y admiración, tal vez excesiva, por Rosmini, que ya no oculta a lo largo de todo su trabajo.

Después de señalar la reacción de Rosmini, teólogo y moralista, contra los resabios del racionalismo y espíritu de facción que creyó descubrir en los teólogos de su tiempo, y de referir la gran importancia que dió en moral al tratado sobre la conciencia, el más difícil, a su juicio, de toda ella, expone la crítica que hizo de S. Alfonso, de Segneri y del probabilismo en general, ocupándose luego no muy directamente del pensamiento del autor en su controversia con Scavini.

En S. Alfonso, a quien admira por su espíritu cristiano y prudencia sobrenatural, descubre Rosmini incoherencias lógicas, fuerza filosófica insuficiente, doctrina incompleta para la solución de todos los casos. Según él,

confundiría el Santo Doctor la obligatoriedad de la ley natural con su fundamento, y al dar un alcance universal al principio reflejo *lex dubia non obligat*, incurriría en múltiples inconsecuencias consigo mismo, cuando admite o establece otras proposiciones restrictivas, entre ellas la de que obliga una opinión igualmente probable a favor de la ley. Las excepciones del probabilismo las tiene que admitir S. Alfonso por necesidad pragmática, pero sin llegar a razonarlas.

En su ataque contra Segneri, que no admitía excepciones en el probabilismo, sino casos que no entran en su órbita, replica Rosmini con más resolución que tino. El admite los principios reflejos del probabilismo, cuando la duda recae sobre un principio extrínseco a la acción, pero no cuando recae sobre la naturaleza íntima de la acción, que no puede modificarse por un fenómeno sujetivo como es el de la duda. Así pues, el probabilismo y los principales reflejos que lo rigen no son ni verdaderos ni falsos en bloque; hay que discriminar aspectos y materias.

Su *Trattato della coscienza* suscitó diversas polémicas en otros campos, antes de que la intervención de Scavini las atrajera al del probabilismo. Pensando tal vez en la manera de suprimir las excepciones a un principio que se enunciaba como absoluto y luego parecía flaquear por varios puntos, Rosmini creyó que debía limitarse a la aplicación de los principios reflejos del probabilismo a solas las leyes positivas dudosas, ya que en materia de ley natural siempre obra una ley superior que prohibe exponerse al peligro de hacer lo que es intrínsecamente malo.

Entre réplicas y contrarréplicas, en que se destacó frente al Roveretano el gran moralista alfonsiano Scavini, después de una explicación sutil sobre el experimento trienal para el matrimonio, vino a conceder Rosmini que la ley natural dudosa no obliga en todo caso, sino cuando la duda recae sobre el mal intrínseco que puede contenerse en la acción, y no pudiendo ampararse en la letra, invocó el espíritu de la doctrina de S. Alfonso. Sus adversarios insistieron en las expresiones del santo Doctor, en la distinción luminosa entre peligro formal y material del pecado y en la inconsistencia intafísica de la distinción misma de Rosmini, toda vez que «duda sobre la ley natural y duda intrínseca son la mismísima cosa».

El disertante adopta una posición demasiado pasiva en el recuento de estas discusiones, y no contribuye a la aclaración de la verdad. En su admiración por las cualidades intelectuales y morales de Rosmini, aunque le reconozca algunos equívocos lamentables como la identificación entre daño y mal moral, duda de la malicia intrínseca y duda de hecho, peligro a secas y peligro formal de pecado, llega a considerarle poco menos que como el iniciador de la revisión del probabilismo, para reducirlo a sus verdaderos límites, y como un adelantado en el feliz movimiento de orientar la teología moral hacia un tipo de moral más auténtica y explícitamente cristiano, más influído y penetrado del sentido evangélico en la búsqueda sincera del bien moral.

A nuestro juicio, esta consecuencia es desorbitada. Rosmini, como algunos probabilistas y muchos impugnadores del probabilismo, falló en el planteamiento mismo de la cuestión. Porque el probabilismo, bien entendido en su alcance, no tiene excepciones, ni requiere complementos, ni perjudica ni favorece a las tendencias de perfección cristiana. Dice simplemente lo que se puede hacer o dejar de hacer sin pecado formal en las

leyes preceptivas dudosas, sin que con ello diga que es mejor o peor la actitud moral que defina. Y es muy apreciable y nada disolvente un dictamen así, aunque no sea perfecto bajo todos los puntos de vista.—M. ZALBA, S. J.

MÁRQUEZ, GABINO, S. J., *Doctrina de la Iglesia sobre el Derecho de Enseñar.*—Ediciones Stvdivm de Cultura (Madrid, Buenos Aires, 1951), 98.

Pequeño es el volumen de este libro—98 págs.—, pero su contenido es sumamente denso y no menos interesante. La cuestión de la Enseñanza es de importancia capital, por cuanto el porvenir de una nación depende casi principalmente de cómo se oriente el Ministerio de la Enseñanza. Los hombres de mañana son los niños de hoy. Por esta causa los enemigos de la Iglesia están dispuestos a perder todos los tentáculos de una Nación con tal de conservar las riendas de la enseñanza.

No hay duda que es menester tener ideas bien claras sobre los Derechos de la Iglesia en materia de tanta trascendencia. Son no pocos los católicos de España que ni idea tienen del problema, y aquellos a quienes por su profesión docente les corresponde estar enterados de semejante materia, están imbuídos por doctrinas totalmene contrarias a las enseñanzas de la Iglesia. Y a pesar de ello se creen católicos. Es menester que este libro del P. Márquez se divulgue profusamente y que se medite. La doctrina que expone el A. no es una teoría, una de tantas en materias disputables. Es la doctrina cierta de la Iglesia, doctrina de la que no puede apartarse un verdadero católico. Solamente quien la haya estudiado podrá ponerse a hablar sobre la materia. Recomendamos, pues, vivamente la difusión de este libro, que orientará a muchos, abrirá los ojos a otros tantos y a todos los que lo lean con buena voluntad y deseo de conocer qué siente la Iglesia sobre materia tan importante, les servirá de resumen claro y conciso de la misma.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, J., C. M., *Privilegios de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl.*—(Madrid, 1945), 20 × 14 cms., 32.

Dice el autor que entre los muchos puntos que piden aclaración en el Derecho de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl, acaso uno de los más importantes sea el concerniente a sus privilegios, pues datando las últimas ediciones oficiales de 1900 y habiendo sido desde entonces abrogados unos y entrado otros en vigor, urgía hacer una revisión de todos para formar la lista de los actualmente vigentes. Y esta es la materia de su folleto, que, en su revisión, queda adaptada al Código de Derecho Canónico. Consta de dos partes el trabajo, tratando la primera de los privilegios y la segunda de las indulgencias. Y termina con tres apéndices: uno sobre la Porciúncula, otro sobre los privilegios especiales de la Casa Generalicia y un tercero con los privilegios especiales de las Hijas de la Caridad de la Provincia Española. Por donde podrá ver el lector que el opúsculo es, además de útil, ordenado.—J. OLAZARÁN, S. J.

González y González, Emilio, Pbro., *Crítica.*—Ediciones Studium de Cultura (Madrid, 1950), 207.

En otra ocasión ya manifestamos nuestro agrado por la aparición de estas Instituciones de Filosofía Neo-Escolástica, en lengua española, particularmente por el provecho que a nuestra juventud universitaria pueden reportar, y porque una obra de estos o semejantes caracteres se hace cada vez más necesaria, dada la ignorancia que de la *Philosophia Perennis* hay en nuestros medios universitarios. La *Crítica* que nos presenta el autor, excatedrático de Filosofía en Segovia y Madrid, es el segundo volumen de dichas Instituciones. Ideológicamente la *Crítica* que presentamos cae plenamente dentro del canon ortodoxo de la filosofía neoescolástica; trata las cuestiones con claridad y notable exactitud conceptual, aunque quizá con demasiada concisión, que indudablemente ocasionará alguna oscuridad en quienes no estén adiestrados en la especulación metafísica. Nos agrada particularmente el capítulo VI, *Planteamiento del Problema Crítico.* Dentro de su característica concisión sigue las últimas conquistas de la Crítica, abandonando las *tres verdades* y siguiendo la dirección que va desde Picard a De Vries, sosteniendo la inutilidad instrumental de toda duda, aun la llamada *ficticia,* que lejos de ayudar a resolver el problema, ayuda eficazmente a embrollarlos más. Aplaudimos la distribución fundamental de la obra, aunque en nuestra opinión debería ser más perfecta para apreciar en toda su grandeza la construcción crítica. Esta distribución perfecta, o por lo menos metodológicamente más transparente, sería: a) crítica gnoseológica; b) crítica criteriológica, y c) crítica negativa. Según esta distribución nos gustaría que el capítulo dedicado al escepticismo pasase a formar un párrafo del capítulo XVI, *Teorías criteriológicas erróneas.* Hablando del escepticismo, diremos, aun a pesar de estar bien tratado, nosotros distinguimos un esceptismo adogmático absoluto y un esceptismo dogmático relativo. El primero (y en esto seguimos a Amor Ruibal) no fué histórico, y emplear una línea en refutarlo es luchar contra un fantasma. No así el segundo, perfectamente histórico y *directamente* refutable. Esta distinción centraría mejor la refutación del *escepticismo crítico.* En cambio nos parece muy completa la refutación que el autor hace del Idealismo, dejando la vieja forma, a saber, que lleva al escepticismo, para concentrarse tanto en un estudio más detallado de la sensación (cps. XI, XII y XIII) y sobre todo atacando directamente el llamado *principio de inmanencia,* mediante el análisis (implícito en el autor) de los datos inmediatos del conocimiento. Desearíamos por fin que acompañase a la obra una bibliografía orientadora, tanto general como particular, en cada uno de los problemas para un estudio más profundo de los mismos. Mas, en general, no podemos menos de aplaudir el intento del autor y deseamos que sigan a la *Lógica* y *Crítica* los demás tratados filosóficos para llegar a poseer un Curso Completo en castellano, que podamos poner al lado de otros similares, por ejemplo, el de Maritain, Collin, etc.—J. M. Alejandro, S. I.

JOSÉ M.ª DE LA CRUZ, O. C. D., *Cuadernos íntimos. El Mito de lo Bello.*—Edit. «El Monte Carmelo» (Burgos, 1951), 64, 10 × 11 cms.

No se trata de un libro, sino de un pequeño folleto editado en forma de libro minúsculo (la «mancha» tipográfica de cada página es de 6 × 6 centímetros), en que se quiere demostrar la subjetividad de la belleza y, por tanto (aun sin darse plenamente cuenta de ello su autor), un total relativismo estético.

Dejando aparte las afirmaciones filosóficas sobre la objetividad y naturaleza de los accidentes y de la relación, etc., que no comprendo cómo pueden defenderse, y mucho menos como pueden atribuirse al tomismo, fijaré sólo la atención en las conclusiones de este artículo, algunas de las cuales voy a transcribir, y dicen así:

2.ª El fin del arte es agradar; por lo tanto, una poesía hermética o un cuadro cubista, aunque no sean inteligibles, son bellos si agradan.

3.ª En el arte no hay valoraciones objetivas. Lo que más agrada al espectador es lo más bello para él.

4.ª Por lo tanto la crítica objetiva no existe. Sólo hay exposición de sentimientos personales, beneficiosos para el arte por sus múltiples sugerencias.

Si esto fuera verdad habría de concluir el autor que S. Juan de la Cruz estaba muy equivocado cuando descubría en el prado de verdor una belleza vestigio y rastro del Amado, un no sé qué, que quedan balbuciendo las cosas cuando quedan ornadas con un vestigio de su hermosura. Habría tenido que decir que en rigor, tan bello podía ser el prado esmaltado de flores como un monstruo cubista, un monigote surrealista, si a él le hubiera producido el mismo efecto subjetivo al mirarlo.

Esta concepción relativista que se descubre en el autor no sólo está radicalmente opuesta a toda la tradición secular de la filosofía católica que ha visto siempre en la belleza una propiedad objetiva, vestigio de Dios, sino que cede lastimosamente y sin ninguna prueba al relativismo contemporáneo, tan superficial y desgraciado. Podría ser útil tal vez la lectura del estudio del P. Juan Roig Gironella, S. I., en «Pensamiento», VII (1951), 29-53, titulado *Metafísica de la Belleza.*—CARLOS VALLS MASRIERA.

GONZÁLEZ ALVAREZ, ANGEL, *Introducción a la Metafísica.*—Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares (Mendoza, 1951), 393, 18 × 25 cms.

Estamos ante una obra de gran mérito y no vulgares ambiciones: la *Introducción a la Metafísica* que el Catedrático de Metafísica de la Universidad de Murcia, actualmente Profesor de la Universidad argentina de Cuyo, ha publicado para eficaz orientación y enriquecimiento de esta clase de obras.

El contenido de esta interesante Introducción es el siguiente: *I.ª Parte: Concepto de la Metafísica.* Cap. 1.º: Evolución del concepto de la Metafísica; Cap. 2.º: Sistemática del concepto de la Metafísica; Cap. 3.º: El contenido de la Metafísica y el problema de su unidad; *II.ª Parte: La Po-*

sibilidad de la Metafísica. Cap. 1.º: ¿Es posible la Metafísica?; Cap. 2.º: ¿Cómo es posible la Metafísica?; *III.ª Parte: El Método de la Metafísica.* Cap. 1.º: Método de la Investigación metafísica; Cap. 2.º: Método de enseñanza de la Metafísica; *IV.ª Parte: Las Fuentes de la Metafísica.* Cap. 1.º: Fuentes para elaborar la Metafísica; Cap. 2.º: Fuentes para el estudio de la Metafísica.

El autor expone la doctrina siempre con una dirección doctrinal ortodoxa y acertada. Más aún, es de alabar que no desdeña a los grandes autores escolásticos (como es por ejemplo Suárez) llevado por particularismos de sistema, sino que lo expone con simpatía y amplitud, hasta cuando disiente de él (por ejemplo en las páginas 156-160), pero de modo que no antepone la discusión de estas cuestiones discutibles y opinables a las cuestiones ciertas y fundamentales en que los escolásticos y defensores de la filosofía perenne estamos de acuerdo frente a los autores postkantianos y heterodoxos. Finalmente otro mérito del autor es la buena información del tema que desarrolla, con una sobria (aunque perfectible) bibliografía.

No trata esta Introducción de todos los problemas, como ve el lector por el índice que he aducido, sino sólo de algunos; pero los trata con amplitud y claridad. En algunas de sus apreciaciones disentiré (por ejemplo al incorporar la Crítica a la Metafísica: creo que efectivamente contra Kant hemos de decir que la Crítica es Metafísica *si entendemos por Metafísica lo que Kant entendía*; pero no, si entendemos por Metafísica lo que los escolásticos entienden), y así de algunos otros puntos particulares que no voy a reseñar por menudo, como lo que se dice a propósito del objeto propio de la Metafísica (págs. 156-160). Pero estas discusiones particulares, naturalmente, no afectan en nada al mérito de la obra, que acredita una vez más al autor de *El Tema de la Filosofía existencial*, y de la *Teodicea*, que es el distinguido catedrático de la Universidad de Murcia.

Auguramos un merecido éxito a esta edición de la Introducción a la Metafísica.—J. ROIG GIRONELLA, S. I.

Cursus Philosophicus Collegii Maximi Ysletensis Societatis Iesu. Pars III. Metaphysica Generalis. Secunda Editio. Auctore IULIO DAVILA S. I. (Mexici, 1950), 328, 14 × 21,50 cms. *Pars VII, Tomus II. Philosophia Moralis Specialis.* Auctore RAPHAELE MARTÍNEZ DEL CAMPO S. I. (Mexici, D. F., 1951), 263, 14 × 21,50 cms.

Son beneméritos y dignos de todo encomio los profesores mejicanos del Colegio Ysletense que se han decidido a publicar un Cursus completo de Filosofía, y con tan feliz resultado, que ya se han reeditado varios de sus tomos, a pesar de que sólo han transcurrido aproximadamente unos cinco años desde que vieron por primera vez la luz pública. No todos los tratomos, a pesar de que sólo han transcurrido aproximadamente unos cinco y concienzuda elaboración, mientras que otros adolecen tal vez de un poco de precipitación en su redactado. Pero en su conjunto creo que este curso es sumamente apreciable y nos alegramos de que en Méjico se haya escrito y publicado. Sólo siento que en algunas naciones europeas se haya hecho (injustamente, por cierto) tan poco eco a una obra que merece, por el contrario, nuestra alabanza.

El P. Dávila nos dice que en esta segunda edición ha perfeccionado las siguientes cuestiones, especialmente: la analogía, la relación, el acto y potencia, el principio de razón suficiente. Efectivamente, algún cambio hay (por ejemplo en el enunciado de la tesis VIII sobre la analogía de proporcionalidad), pero la obra permanece en conjunto a mi ver, como uno de los mejores textos de ontología entre los que solemos tener en ediciones modernas. Me complace especialmente la valentía con que el autor expone y defende el principio de finalidad, tan injustamente olvidado en otros tratados de ontología. En cambio, encuentro algo deficiente este tratado en cuanto a la *comparación* de la doctrina tradicional tomista y suarista que siempre contiene, *con las filosofías heterodoxas*. Por ejemplo, al afirmar y demostrar que «omne ens est verum», ¿no se habrían de tener en cuenta las objeciones de los idealistas, existencialistas, positivistas? El alumno saca de un texto una formación mucho más sólida si no solamente le damos la verdadera doctrina, sino de tal manera que «ex hac, cetera systemata examinet ac diiudicet» para decirlo adaptando las palabras de Pío XI en su Constitución «Deus Scientiarum Dominus» (Artículo 29, c).

En cuanto a la Etica del P. Rafael Martínez del Campo, después de alabar su mérito observaré que a mi parecer es excesivamente breve en algunas cuestiones, que tal vez multiplica demasiado otras, y finalmente que desearía más discusión con las concepciones heterodoxas que rechazamos.

La parte tipográfica de la edición (al suprimir las negrillas sustituyéndolas con cursivas) creo que ha desmerecido en esta segunda edición, respecto de la primera. Esto, no obstante, es un pormenor insignificante; en su conjunto queda el excelente curso de los PP. jesuítas mejicanos, que desearíamos pronto alcanzase muchas ediciones.—J. Roig Gironella, S. I.

Wetter, Gustav A., *Der dialektische Materialismus, seine Geschichte und sein System in der Sowjet-Union*.—Thomas Morus-Presse im Verlag Herder, Wollzeile, 33 (Wien, 1952), XII-647.

Como introducción a la ideología soviética, es la obra de Wetter la información más completa y accesible. Su plan comprende dos partes, una histórica y otra sistemática. En la parte histórica no tiene el autor ninguna pretensión de novedad; sin embargo, resulta provechosa e interesante su lectura porque da claridad a cosas ya sabidas, pero complicadas, y porque en la exposición del desarrollo de las ideas marxisas en Rusia no deja a un lado las últimas interpretaciones contemporáneas. Ante todo expone Wetter en esta sección histórica las raíces ideológicas del marxismo en general, concediendo un puesto destacado a Hegel y Feuerbach. Juntamente, juzgando que para la clara inteligencia del tema es supuesto imprescindible el dar alguna idea de los movimientos revolucionarios de Rusia, se ocupa también del nihilismo y del Narodničestvo, corrientes ideológicas y políticas que contribuyeron al triunfo del marxismo en el Imperio de los Zares.

A grandes rasgos, pero siempre con claridad y riqueza de contenido, sigue Wetter los pasos de las principales orientaciones filosóficas del marxismo ruso antes de la revolución de 1917, terminando su exposición con dos estudios sobre el desarrollo de la filosofía marxista en la U. R. S. S., uno hasta 1931 y otro desde esta fecha en adelante. En esta última parte intercala dos capítulos interesantes dedicados a Lenin y Stalin como filósofos.

De los acontecimientos que él considera importantes para el marxismo soviético en nuestros días, son recordados el decreto del Comité Central de 25 de enero de 1951, la fundación del Instituto de Filosofía en la Academia de las Ciencias y la «discusión filosófica» de 1947 a propósito del libro de G. F. Alekxandrof «Historia de la filosofía Europea Occidental», que A A. Zdanov clausuró con un importante discurso. En la parte sistemática es donde Wetter ha puesto más trabajo propio y originalidad. En ella se recorren orgánicamente enlazados todos los puntos principales que bajo un aspecto filosófico resultan interesantes en el marxismo soviético, desde el concepto de filosofía y la doctrina sobre la materia hasta las nuevas inflexiones de la dialéctica marxista y sus afirmaciones centrales sobre el pensamiento y el ser.

A pesar de la amplitud del asunto y de las dificultades que lleva consigo una justa apreciación crítica del mismo, el autor se desenvuelve por lo general con perfecta maestría y dominio de su embarazosa tarea. Es siempre interesante y suficientemente claro. No sólo los historiadores de la filosofía, sino todos los que se interesan de alguna manera por el destino de la cultura actual, en la que tan importante papel están jugando o van a jugar las ideas puestas en marcha por Marx y Lenin, agradecerán a Wetter este magnífico libro. En él, casi en cada página, echará de ver el lector dos cosas que a los que no las tienen les hacen imposible el informar con exactitud de los asuntos de Rusia. Estas cosas son el conocimiento de la lengua y una gran riqueza de documentación original y directa.—NEMESIO GONZÁLEZ CAMINERO, S. I.

LA VAISSIÈRE-PALMÉS, S. I., *Psicología experimental.* 3.ª edic. de la versión cast. de la obra del P. J. La Vaissière, S. I., aumentada por el autor y puesta al día por el traductor, P. F. Palmés, S. J.—E. Subirana, S. A. (Barcelona, 1952), 14 × 22 cms., XIII-725. Precio rtca., 118; tela, 135 pts.

Nuevamente aparece en castellano esta obra con tres adiciones principales en su parte primera y aumentada con una parte segunda de 163 págs., dedicadas al examen y crítica de diversas «teorías experimentales»: la teoría psicológica en general, orientación dinámica, «Gestalt», psicología profunda, psicoanálisis freudiano, psicología individual de Adler, teoría de la unión formal de los dinamismos sensitivo e intelectual o del compuesto humano tradicional en la filosofía cristiana. De la primera parte se ha suprimido lo relativo a historia de la psicología experimental y la psicología animal.

Reconocidos están por todos los méritos de este manual, y en algunos capítulos «tratado», trabajado a conciencia por su autor, que publicó su primera parte en 1912, y mejorado por los sucesivos traductores italiano y español: abundancia y selección de materia, claridad, copiosa información de primera mano y rica bibliografía, objetividad, recto y orientador criterio en los puntos de psicología experimental relacionados con la filosofía, valor pedagógico por su disposición y aplicaciones. Estos méritos que desde el principio tuvo la primera parte aparecen en la segunda, compuesta por el autor cuando aquélla contaba ya la sexta edición. Notemos tan sólo que las críticas del autor en esta segunda parte, aunque objetivas, son más bien benévolas, y que hubieran resultado más completas de haber atendido más a la

ideología filosófica de los autores de las teorías por estar éstas tan influídas por aquélla. Al lado de estos méritos, algunos notables, se resiente la obra en su primera parte de algunas omisiones considerables: Nada se dice de tests de inteligencia, cociente intelectual, factor g, cálculo de correlación; en caracterología, nada de clasificaciones tan imprescindibles hoy como las de Kretschmer, Viola-Pende, Sheldon; en psicopatología, nada posterior a Janet y sus concpeciones de hace ya años. La segunda parte contrasta favorablemente, en cuanto a actualidad, con la primera; por eso no nos parece acertado haberlas reunido en un solo volumen; hubiera sido mejor publicarla aparte, como lo hizo el autor en el original. El docto traductor y reelaborador hubiera prestado un servicio análogo al de la edición precedente si lo hecho tan felizmente ahora con la clasificación caracterológica de Heymans, que estaría bien retocar con Le Senne, lo hubiese extendido a otros. Aun le hubiéramos agradecido completase y perfeccionase la segunda parte, en la que no se toca, p. ej., el behaviourismo; para lo que en más de un tema le bastarían las páginas de su magnífica exposición sobre «Psicología» en uno de los vols. Suplemento de la Enciclopedia Espasa. A no ser, lo que sería desear, que el Rdo. P. Palmés piense ofrecernos el fruto de sus largos años de profesorado y densa labor psicológica en una obra tan cumplida en su género como lo es en el suyo la exhaustiva, ya reeditada, del mismo ilustre autor sobre el espiritismo.—JESÚS MUÑOZ, S. J.

LIBER SANCTI JACOBI, *Codex Calixtinus*. Traducción por los Profrs. A. Moralejo, C. Torres, J. Feo. Dirigida, prologada y anotada por el primero.—C. S. de I. C., Inst. «Padre Sarmiento» de Estudios Gallegos (Santiago de Compostela, 1951), XII-646.

Después de la edición del *Codex Calixtinus*, publicada por Walter Muir Whitehill en 1944, viene muy bien esta traducción para los que no pueden gustar las bellezas del contenido de este Códice en su lengua original.

Creemos un acierto que la presentación exterior sea idéntica a la edición latina, salvo la calidad del papel y por cierto nos parece más práctico el elegido para la traducción. Esta ha de admirarse por la fluidez y exactitud. En medio de la más rigurosa fidelidad se procura la elasticidad de la lengua castellana y se acomoda la traducción a los modos de redacción de documentos de la época. Tal ocurre, por ejemplo, con los encabezamientos «...a la muy venerable comunidad de la basílica cluniacense... y a los ilustrísimos señores Guillermo...», que corresponde a «sanctissimo conventui cluniacensis basilicae... heroibusque famosissimis Guillelmo...» Baste este ejemplo, que llamaríamos típico y que aparece ya en la primera página. Y así continúa toda la traducción, que en no pocas ocasiones ofrece serias dificultades, resueltas siempre con acierto.

En la traducción de los himnos, cánticos y rimas han procurado los traductores imitar el estilo y metro original (en cuanto lo permitía la métrica castellana) para conservar la gracia del estilo. En muchas ocasiones lo han logrado maravillosamente; algunas veces el sentido o la fidelidad se han resentido un poco. Compárense estos versos y su traducción:

Jocundetur	Numerosa
et letetur	jubilosa

Augmentetur	y gozosa
fidelium concio	de los fieles la reunión;
Solemnizet	festejando
Modulizet,	modulando
Organizet	y cantando
spiritali gaudio.	manifieste su emoción.

Como se ve, la agilidad del ritmo es perfecta en la traducción; el sentido general o contenido de la estrofa también se logra, aunque la exactitud se sacrifica un poco. En otras estrofas de este mismo himno, y en general en los versos, se logra mejor la exactitud y en otras menos. De todos modos nos place esta manera de traducir, que hace gustar a los lectores castellanos la viveza del original. No hubiera estado de más, tal vez, en algunos casos más difíciles, una traducción más literaria en prosa puesta al pie de la página.

En algún punto particular la versión ha fallado en minucias. Por ejemplo, el texto latino: « Et idem psalmi *Dixit Dominus,* dicantur ad vesperas», es traducido: «Y el mismo salmo *Dijo el Señor,* dígase en las vísperas» (página 278); aquí evidentemente se refiere el texto latino a los cinco salmos de Vísperas, de los cuales el primero es el *Dixit Dominus Domino meo,* por lo cual la traducción habría de usar el plural en lugar del singular. Así podríamos advertir algunas otras cosillas, que son más bien escrúpulos de latinista que equivocaciones, imposibles de evitar en un libro de tanta extensión y de estilo nada fácil.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

MARTINS, MARIO, S. J., *O Ciclo Franciscano na nossa Espiritualidade Medieval.* Separata de «Biblos» (Coimbra, 1951), 107.

— — *Lavdes et Cantigas Espiritvais de Mestre André Dias, escritas aos mil quatrocentos e trinta e cinco anos.* Coligadas, anotadas e comentadas por ———.—Mosteiro de Singeverga (Roriz-Negrelos, 1951), XVI-314.

Dos obras del P. M. Martins de distinto carácter, pero de igual mérito, cada uno en su propia esfera. El Ciclo franciscano de la espiritualidad franciscana medieval portuguesa es una separata de la Revista «Biblos», en su volumen XVII. Recorre los principales nombres de la Orden Franciscana, que en la época medieval ilustraron la nación lusitana, de los cuales examina particularmente a S. Antonio (llamado vulgarmente de Padua, pero nacido en Lisboa), Fr. Alvaro Pais, Fr. André do Prado, Fr. Gil Lobo, Fr. Joao da Póvoa, Beato Amadeu, Beata Beatriz da Silva. Tiene otros dos capítulos dedicados a la hagiografía y libros de milagros y a los terciarios franciscanos.

A pesar de la brevedad, este librito contiene un arsenal de datos biográficos y bibliográficos inapreciable, junto con ciertas síntesis doctrinales de gran valor.

Las *Laudes et Cantigas* son un alarde de presentación tipográfica digna de las mejores imprentas europeas: excelente papel, elegantes tipos, magnífica presentación, claras fotocopias de documentos (algunas en colores) y disposición de tipos muy práctica y acertada. A todo este marco tipográfico corresponde un cuadro digno de él.

El P. Martins se muestra en esta obra excelente historiador e investigador no menos que literato. Comienza su obra con la intrincada biografía de

André Dias, personaje que merecería el apelativo de internacional. Por su agitada y polifacética vida podría llamársele el Llull portugués. Para aumentar la dificultad del biógrafo aparece Maestre André con los nombres de Obispo de Megara, Maestre André Dias, Andrés Hispano, Andrés de Escobar, Andrés de Rendufe, todos los cuales obedecen a las localidades o cargos que ocupó. Fué Abad benedictino del Monasterio de Rendufe, Obispo de Ciudad Rodrigo en España, estudió en Viena de Austria, enseñó teología en Roma y en otras partes trocó su Obispado por el de Ajacio en Córcega, que luego Martín V cambió por el titular de Megara al llamarlo a la Ciudad Eterna; finalmente se le encomendó el Monasterio de S. Juan de Alpendurada. Asistió y tomó parte muy activa en los Concilios de Constanza y Basilea. Hombre tan dinámico no podía esconder su afición a la polémica y a la literatura, y así, en medio de sus múltiples ocupaciones, aprovechaba los ratos disponibles para redactar sus numerosas obras. El P. Martins recoge dos, que quiere presentar al público portugués, que en parte desconoce a tan esclarecido conciudadano: Las Laudes y los milagros del buen Jesús (*Livro dos milagres do Bom Jesus*). Este último lo publica sencillamente transcribiéndolo según las exigencias de la crítica moderna; las *Laudes*, divididas en libros o capítulos se presentan glosadas con atinadas observaciones, que las hacen más asequibles a los poco habituados a semejantes escritos medievales y les dan una unidad que fácilmente se diluiría en una edición que se contentase con la transcripción del original o mejores códices.

Para este libro el P. Martins no ha perdonado fatigas ni trabajos, como aparece por la lista de códices manuscritos consultados y por el útil diccionario final en que explica el significado de las palabras arcaicas y barbarismos. Estos son frecuentes en un autor que recorrió tantas naciones sin asentarse bien en ninguna; por esto, aunque su lenguaje es el portugués, sin embargo son frecuentísimos los hispanismos e italianismos.

En estos tiempos de tan mal gusto literario, que parece se ultrapasa (para usar una palabra del gusto moderno) el límite del conceptualismo y se llega a un surrealismo o cubismo o no sé qué *ismo* literario, ¡con qué placer se leen las Laudes de Maestre André, llenas de aquella ingenuidad literaria medieval, pero rezumantes de piedad y sinceridad hoy día desconocidas! Por esto agradecemos al P. Martins la publicación tan esmerada de este bello libro, que es como un remanso en el torrente vertiginoso de la literatura moderna o un oasis en el desierto árido de la poesía fingida y artificial de nuestros días.—Francisco de P. Solá, S. J.

Morán Sánchez Cabezudo, Benjamín, *La enfermedad en la ascética del Beato Juan de Avila.*—La Difusora del libro, Bailén, 19 (Madrid, 1951), 207.

Es una bella monografía premiada en el certamen celebrado en Ciudad Real con motivo del cincuentenario de la beatificación del Maestro Avila. Se recogen sistemáticamente todas las ideas que sobre la enfermedad emitió el B. Avila en sus escritos, principalmente en sus numerosas cartas a enfermos. Comienza el libro exponiendo la edificación con que el propio Beato sobrellevó sus frecuentes achaques y enfermedades, que con su vida de espiritualidad fueron la base práctica y experimental de sus escritos. Luego se va desarrollando con claridad la doctrina del Maestro Avila sobre la enfermedad enfocada en orden a la ascética.

Es un libro interesante no sólo por el aspecto de cierta novedad, sino principalmente por el mucho fruto que de él pueden reportar los enfermos y los directores de almas que se encontrarán frecuentemente entre sus dirigidos, almas acosadas por la enfermedad y que pueden de ella y con ella llegar hasta muy altos grados de perfección.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

LEÓN, FRAY LUIS DE, *Obras Completas Castellanas*, 2.ª ed. corregida y aumentada.—B. A. C. (Madrid, 1951), XI-1800, 20 × 13 cms., 95 pts.

Acrecentada con más copiosa bibliografía, mayor abundancia de notas y nuevos escritos auténticos y dudosos, sale a luz por segunda vez el tomo tercero de la B. A. C., verdadero monumento levantado a la gloria del Maestro salmantino. Lo primero que nos dice este tomo abultado es que la mayor parte de la obra leonina era casi del todo desconocida del lector corriente. De este oprobio sólo lograban salvarse *Los Nombres de Criso, La perfecta casada* y las composiciones poéticas que, en transcripciones más o menos defectuosas, iban y venían por manuales escolares. Entre los muchos servicios prestados por la siempre creciente Biblioteca de Autores Cristianos a las letras patrias, no será el menor, poner en manos de todos joyas literarias de tanto valor.

La prosa tersa y bruñida del P. Fray Félix García abre más el apetito de un plato que ya convida por sí. Mezcla de erudición y de encomio, muestra un envidiable conocimiento de Fray Luis y constituye el mejor engarce y un apacible tránsito de uno a otro de los escritores leoninos. Un apéndice nutrido incluye composiciones «de muy dudosa atribución, con el solo objeto de que puedan servir de texto para ulteriores estudios y análisis».

Horacio cristiano se ha llamado a Fray Luis. También podríamos llamarle Horacio bíblico, como ya insinuó Costa y Llobera:

> Es de antiguo marfil tu docta lira,
> tal que el Vate de Ofanto la admitiera;
> mas son del arpa de Salem austera
> las cuerdas con que a Dios canta o suspira.

La lectura de sus páginas densas familiariza insensiblemente al pueblo cristiano con las Sagradas Letras y le invita a franquear la misteriosa puerta que se las cierra. La difusión rápida del libro que presentamos bastó para agotar la primera edición, que fué muy numerosa y constituyó el mejor índice del gusto literario y religioso del lector español. Muy de desear es que semejante éxito acompañe a ediciones sucesivas y que ya en la próxima nos dé el P. Félix la biografía de su hermano de hábito—semblanza y esquema—, que nos permite esperar su advertencia a esta segunda edición.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

MALON DE CHAIDE, P., O. S. A., *La conversión de la Magdalena.* Adaptada por el P. Francisco Valcarce, O. S. A.—Religión y Cultura (Madrid, 1951), 220.

Célebre fué este tratado de La Magdalena del estilista agustino Malon de Chaide. En su voluminosa obra bebieron y apagaron su sed de espiritualidad muchas almas hasta el siglo pasado. Pero desgraciadamente, como ocurre

con muchísimos otros libros de nuestros grandes ascetas, místicos y clásicos del siglo de oro, también La Magdalena se cae de las manos de los lectores modernos, que buscan el impresionismo, la rapidez, el «modernismo», aun en la literatura ascética y mística. Con el fin, pues, de que no se relegase al olvido y se perdiese el fruto espiritual que podría reportarse de la lectura de esta obra de Malon de Chaide, el P. Valcarce ha hecho del mismo una especie de refundición, pero de suerte que conserva siempre las mismas palabras del autor. Su labor ha consistido en suprimir ciertas exposiciones que retardaban el desarrollo de las ideas, algunos párrafos ampulosos, exposiciones que diluían demasiado el contendo, etc. En una palabra, ha aligerado al libro de aquéllos, que llamarían hoy día ropajes literarios enfarragosos y que no dicen con la estilística amanerada y artificial, pero concreta y concisa de nuestros días.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

AZPIAZU, JOAQUÍN, S. I., *La Acción social del sacerdote*, 4.ª ed.—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1951), 16 × 11 cms., 360.

El libro que, ya en su cuarta edición, nos ofrece el P. Azpiazu «reúne, sistematiza y compendia en un volumen manual todos los fecundos principios y exigencias que de la naturaleza misma del sacerdocio y del ministerio sagrado se derivan». Así lo presentaba la carta-prólogo que para su primera edición escribía el entonces Nuncio de S. S. en Madrid, Monseñor Tedeschini. En realidad, la obra es completa en cuanto a la doctrina o a los principios doctrinales que en forma sucinta propone sobre el sacerdocio católico y sus proyecciones sobre la sociedad. Ni es menos completa cuando fija doctrinalmente la naturaleza, el carácter y el campo de la acción sacerdotal. La doctrina, a más de ser total, es segura, ya que se cimenta en la solidez de las enseñanzas de la Iglesia. En cuanto a las exigencias modernas del ministerio sacerdotal, particularmente en lo que se refiere a la acción social y católica, el libro, a más de ser completo, es también apologético, polémico y con caracteres de apremio que urge al sacerdote a una acción decidida, conforme a las directivas de los Papas y a las necesidades de nuestros tiempos. Las cuestiones tratadas son interesantes: si debe el sacerdote intervenir en esta acción social; por qué debe intervenir; dificultades que a esa intervención se oponen; su solución; cómo debe intervenir; con qué preparación; con qué cautelas; con qué espíritu; hasta dónde debe llegar la intervenvión: en la Acción Católica; en la Acción Social; en la política... Todos esos temas y otros similares se proponen con tal soltura y competencia que hacen la lectura del libro amena y provechosísima.

La nueva edición aventaja a las anteriores no sólo por la elegante presentación externa del libro, en papel biblia, sino también por su contenido interno, enriquecido por el aporte de los documentos pontificios de los últimos años. En ediciones sucesivas se podrá hacer referencia a otros muy importantes y recientes, como por ejemplo la exhortación «Menti Nostrae» al clero católico y la alocución papal del 10 de mayo de este año a los dirigentes de la Acción Católica de Italia, documentos que confirman plenamente la doctrina del autor. El libro no debe faltar en ningún Seminario y debe encontrarse en toda biblioteca sacerdotal.—I. G., S. J.

XIMÉNEZ DE SANDOVAL, FELIPE, *Un mundo en una celda.* (*Sor María de Agreda.*) Prólogo del P. Félix García, O. S. A.—Edic. Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1951), 190.

De este libro bien puede decirse que ha encontrado su prologuista, pues a pesar de que Ximénez de Sandoval, ante la figura tan discutida de la Venerable Madre María de Jesús de Agreda, con su tino equilibrado, nos ha dado la biografía tanto tiempo esperada de la monja concepcionista de Agrega, le supera el culto Agustino en el estudio de conjunto que presenta en el prólogo.

Es una biografía amenísima, aun con rasgos de novela, como cuando reconstruye lo que no da de sí el documento histórico, tal la entrevista del rey Felipe IV con la abadesa. Para no poner Sandoval rasgos apócrifos a su biografiada, ha aprovechado el caudal de detalles que nos ofrecen los escritos numerosos de la monja, especialmente en sus años de correspondencia con el monarca español, modernamente publicada. Vemos a la protagonista en los días de su niñez cuando juega a conventos y altares; la seguimos en su retiro conventual convertida en lirio de penitencia, entregada a la meditación y a rigores increíbles, a pesar de sus dolores y flaca naturaleza, sometida a torturas demoníacas, compensadas con raptos, revelaciones y comunicaciones divinas, objeto de tantas discusiones, mayormente en lo relativo a su ubicuidad y presencia en tierras de Indias. Luego se humaniza la persona de la abadesa, cuando con temblor maternal escribe, aconseja y reprende amorosamente a Felipe IV por su apatía, liviandades y descuidos en el gobierno. Aquí es donde más se ciñe Sandoval al documento histórico, y asombra al lector que una monja dé tan acertados consejos de arte militar al tan mal aconsejado monarca. El último capítulo de la muerte y popularidad de la venerable, remata el libro con profunda impresión.

Estamos de acuerdo con aquellas palabras del P. Félix García: «*Un mundo en una celda* bastaría de por sí... para consagrar la pluma de uno de nuestros escritores más legítimos y equilibrados, como es Felipe Ximénez de Sandoval.».—M QUERA, S. I.

ORÁA, ANTONINO, S. I., *Retiros mensuales. Meditaciones. Exámenes prácticos. Devociones.*—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1951), 16 × 11 cms., 340.

A medida que va propagándose entre los fieles la práctica de los Ejercicios Espirituales, se generaliza también entre ellos la práctica del Retiro Mensual. El mismo Papa Pío XI en una misma encíclica, en la «Mens Nostra», trata de los Ejercicios Espirituales y recomienda el Retiro Mensual como medio eficaz para fortalecer sus frutos. Los Directores de Ejercicios con frecuencia han de alternar sus tareas de dirigir tandas con las de dirigir también días de retiro. Y el P. Oraá, autor benemérito de un famoso libro de explanación de los Ejercicios de San Ignacio, que a tantos directores y dirigidos ha ayudado en su labor ejercitatoria, ofrece ahora a todos una nueva obra, complemento de la primera, como que se titula *Retiros Mensuales* y contiene meditaciones, exámenes prácticos y devociones a propósito para pasar con fruto aquel día de recogimiento.

Exentas de hueros desarrollos, las meditaciones en casi su totalidad cons-

tituyen reducidos, sí, pero densos y completos tratados de los temas fundamentales que enuncian, suministrando así al Director que las utilice materia abundante para amplificarlas a su sabor y según las necesidades de su auditorio. Los exámenes prácticos resumen lo mejor que los autores más distinguidos han escrito en esas materias.

Ha sido un gran acierto la tercera parte de la obra titulada «Algunas Devociones», con indicaciones de prácticas religiosas, indulgencias y oraciones, que, distribuídas por meses y conforme a las costumbres del pueblo cristiano, mucho han de ayudar para que quien practique el Retiro las fomente más y más en su vida espiritual, como ayudarán al Director a actualizar su retiro con sólo recordar cada mes las breves indicaciones del autor. Ojalá hubiese añadido otras que con toda seguridad algunos echarán de menos, como aconteció a quien esto escribe cuando, utilizando el libro para un Retiro a sacerdotes y religiosos, ya que en él figuran meditaciones y exámenes prácticos especiales, buscó en sus páginas el Acto de Consagración del clero al Sagrado Corazón, según la fórmula que desde el Beato Pío X se acostumbra rezar en el retiro mensual de los sacerdotes. No está. Pero deberá incluirse en otras ediciones que seguramente seguirán, pues un libro tan práctico merece tener decidida y amplia aceptación.—I. G., S. J.

MÉNDEZ PLANCARTE, ALFONSO, PBRO., *El Corazón de Cristo en la Nueva España.*—Editorial «Buena Prensa, S. A.», Donceles 99 A (México, D. F., 1951), 203.

Es este libro de carácter histórico que estudia el desarrollo de la Devoción al Sdo. Corazón de Jesús en México desde los albores del siglo XVI hasta entrado el XIX. Consta de diez y siete capítulos con ocho ilustraciones.

Se ha ido elaborando esta nueva publicación por etapas. El P. Francisco Zambrano, S. I., en 1940 dió a luz el libro *La Compañía de Jesús en México* y luego, en mensuales entregas de «El Mensajero del Corazón de Jesús», fué acoplando diversas luces sobre «La Devoción al Sdo. Corazón de Jesús en México».

El Dr. Méndez, deseoso de ampliar lo ya publicado y presentarlo con mayor exactitud histórica, fué publicando el fruto de sus estudios críticos sobre la materia en algunas revistas.

El nuevo libro reúne todo lo impreso hasta aquí ordenado con mucho esmero y sujeto a las exigencias de la crítica. No sólo a los de la Nación Mexicana, sino a todos, será de especial utilidad el presente libro sobre la Historia de la Devoción al Sdo. Corazón.—J. M.ª M., S. I.

CAYRÉ, F., A. A., *Dieu Présent dans la vie de l'esprit.*—Desclée de Brouwer (Bruges, 1951), 236.

Es el volumen segundo de la serie filosófica de *Bibliothèque Augustinienne.* Comenzó el P. Cayré con una *Iniciation a la philosophie de Saint Augustin* con el plan de continuar las principales tesis agustinianas; la primera es la de la Existencia de Dios. La sublimidad de Agustín no podía contentarse con las pruebas ordinarias de la existencia de Dios; para él Dios

es algo más que un ser superior a modo de arquitecto u ordenador de las cosas y como alejado de ellas; ni es siquiera como el primum movens, que imprime impulso al movimieno; es algo más, es vida verdadera, vida superior, vida del espíritu. For esto el gran argumento de Agustín es: «Dios existe si hay una realidad superior a la razón.» Los peldaños que sube Agustín para llegar al fin pretendido son tres, rápidos: ser, vivir, entender (*esse, vivere, intelligere*). No es el *cogito ergo sum* de Descartes, pues el *cogito* o *intelligo* de Agustín no tiene los equívocos del filósofo francés. La exposición del argumento agustiniano la explana el P. Cayré, quien hace además ver la fuerza probativa. Este diríamos que es el punto céntrico de este libro; cuatro capítulos lo preparan y otros dos lo complementan. El conjunto es un bello tratado agustiniano de la prueba de la existencia de Dios estudiada en un conjunto de vida sobrenatural bien distintamente de como suele hacerse en las clases y tratados de Teodicea.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

THIRIET, J.—PEZZALI, P., *Archivo homilético para todas las dominicas y fiestas del año*. Trad. de la 10.ª ed. francesa, aumentada según la 16.ª ed. italiana, 4 volúmenes.—Editorial Litúrgica Española, S. A. (Barcelona, 1951), 326, 310, 355 y 310

La colección completa constará de 9 tomos muy manejables, de tamaño elegante y presentación esmerada. Un factor nada despreciable en el día de hoy, el económico, facilita la adquisición de este tesoro ascético: no viene a costar más que 30 pesetas cada tomo. La Editorial Litúrgica Española se hace merecedora de sinceros plácemes por la edición castellana de tan importante obra.

¿Es un nuevo homiliario que viene a aumentar el acervo inmenso de semejante literatura? Materialmente, sí; en el sentido corriente de la frase, no. No es un homiliario de tantos. Con justa razón lleva el título de *Archivo* homilético, porque es una selección de material apto para las homilías que el párroco tiene que hacer a los fieles, por lo cual el estilo es sencillo y la doctrina abundante, ordenada, selecta. La autorizada pluma del Arzobispo de Valencia ha estampado en el prólogo-presentación estas encomiásticas palabras: «Yo no conozco nada tan completo para los Sacerdotes en cuestión de homilías, ni nada que les evite tanto la repetición a través de los años, pues tiene alrededor de media docena de planes diversos de instrucciones sobre cada dominica.»

El método que se sigue es: transcripción del Evangelio en latín y su traducción castellana; la explicación, que consiste en formular diversas preguntas que sirven para aclarar el significado, circunstancias, etc., del texto evangélico ya considerado en sí mismo, ya enmarcado en el cuadro de la liturgia; luego siguen los planes de instrucción, o sea los temas que pueden explicarse a propósito de texto evangélico. Esta diversidad de planes sirven para ir variando en diversos años. Por último, las *notas exegéticas* y las *orientaciones oratorias* (debidas a la pluma del P. Pezzali) disponen un arsenal de materiales para sermones aislados sobre las materias que se relacionan con el Evangelio expuesto.

Los cuatro volúmenes publicados ya abarcan desde el Adviento a la Pascua de Resurrección inclusive; los dos volúmenes siguientes completarán el

ciclo litúrgico de las Dominicas, quedando para los tres tomos restantes las fiestas principales del año eclesiástico (tomos 7 y 8) y las fiestas de los Santos (tomo 9).

No podemos dudar de la utilidad grande que los señores Sacerdotes reportarán de esta magnífica obra, que es útil tanto para la predicación a los fieles cuanto para la meditación particular, como asimismo para los fieles, quienes hallarán material abundante para su instrucción y también para la meditación de la palabra de Dios. ¡Ojalá se difunda este libro y sean muchos los que de él se aprovechen!—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

M.ª EUGENIO DEL NIÑO JESÚS, O. C. D., *Quiero ver a Dios. Síntesis de la espiritualidad a través de Las Moradas de Santa Teresa.* Traducción del francés por el P. Bernardo María de San José, O. C. D.—Ediciones El Carmen (Vitoria, 1951), 492.

Con precisión ha expuesto el traductor de esta magnífica obra el fin y contenido de la misma: «Es un vasto, erudito y atinado comentario al Castillo Interior, obra de un carmelita francés, conocido ya entre nosotros, que no diríamos se ha acercado en afanes excursionistas y como de paso, como otras tantos peregrinos del espíritu, a este castillo abulense, puesto que en un sentido espiritual ha hecho en él su morada estable.»

Divide el libro en tres partes: *Perspectivas* (en que estudia la composición del libro de Las Moradas y algunas nociones generales sobre La Oración, Jesucristo, el Demonio, Espíritu teresiano, crecimiento espiritual), *Primeras Etapas* (las primeras Moradas, punto de partida, primeros grados de oración, oración de recogimiento, lectura espiritual, distracción y sequedades, amistades espirituales, dirección espiritual, etc.), *Contemplación y vida Mística* (la sabiduría de amor, Dones del Espíritu Santo, Humildad, Silencio, Soledad y Contemplación, Llamamiento a la mística, Teología y contemplación sobrenatural, fe y contemplación sobrenatural).

Como se ve por el plan de la obra, no se trata de un librito de vulgarización, sino de un verdadero tratado ascético, teniendo por base Las Moradas de Santa Teresa. Es un libro muy bien pensado, sentido y sobre todo vivido, pues el espíritu teresiano rezuma en todas sus páginas. No hay duda de que ha de ser muy provechosa su lectura.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

EVARISTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, O. C. D., *¡Dios te salve, María...!* Reflexiones sobre la Salutación Angélica.—Ediciones El Carmen (Vitoria, 1951), 200.

El P. Evaristo, carmelita y miembro de la Sociedad Mariológica Española, junta las dos cualidades de un buen escritor sobre la Virgen: ser un hijo que escribe de su Madre y ser un docto que la conoce.

Escribe esta obra el autor para fomentar la devoción popular al Ave María, es decir, va encaminado el libro, no a las personas doctas que quieran estudiar los problemas y doctrinas teológicas encerradas en la salutación angélica, sino al pueblo que quiere rezar con devoción y conocimiento la devota plegaria a María. No hay que buscar, por tanto, en esta obrita la in-

vestigación histórica y la profundidad teológica, pero sí los elementos de sólida piedad que contiene el Ave María, debidamente desarrollados.

En estilo del autor tal vez el lector moderno desearía más sobriedad, más concisión y menos ponderaciones exclamativas y afectivas.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S J.

ENCISO VIANA, EMILIO, *Apuntes* (Guiones para retiros de Señoras).—Ediciones Studivm de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1951), 134.

La actividad del Ilustre Consiliario Nacional de Mujeres de Acción Católica va unida a su atino y delicadeza en la elección de temas para sus obras y a su claridad de estilo. En este librito manual de 133 páginas se proponen los esquemas que pueden servir a las señoras de Acción Católica para sus círculos de estudio durante el curso 1951-1952. Hemos dicho círculos de estudio y no precisamente *retiros*, como pretendió el autor. No queremos con ello significar que el libro sirve más para estudio que para retiro, sino que puede muy bien adaptarse a ambos fines. Primordialmente redactado para retiros, dará muy bien la materia de meditación propia de tales días. Pero quien quiera también podrá utilizar convenientemente los esquemas propuestos, para explanarlos en círculos de estudios o exposiciones homiléticas o catequísticas sobre los evangelios y demás temas que el autor propone. Siempre será, como todas las obras del mismo autor, un buen librito puesto en manos de las socias de A. C.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

GRAMMATICO, ALBERTO, O. C., *La Virgen del Carmen. Novenario y panegírico con instrucciones sobre el santo escapulario.*—Luis Gili edit., Córcega, 415 (Barcelona, 1951), 125.

Los artículos del P. Grammatico en «Il Monte Carmelo» han sido aprovechados por otro Carmelita, el P. Tarsicio Giuliani, para disponerlos en un sólido Novenario, con motivo de la celebración del VII centenario del santo Escapulario, Novenario que con buen acuerdo ha vertido el P. Cecilio M.ª Moreno del italiano seleccionando entre los ejemplos los más recientes. Realmente algunos de ellos son impresionantes, relacionados con nuestra última cruzada y narrados por persona de tanto crédito como el Dr. D. Vicente Enrique Tarancón, Obispo de Solsona, en una bella pastoral sobre el santo Escapulario. A esto se añade la solidez de doctrina y la sentida piedad que infunde este opusculito, que no podemos menos de recomendar.—M. Q.

CARRASCOSA, FRANCISCO M., C. SS. R., *La Misa del enfermo.* 53 p., 15 × 11 cms. T'IEN CHWEN MIN, C. SS. RR., *Visiones inéditas de Oriente.* 310 p., 13 × 10 cms.—Editorial Perpetuo Socorro (Madrid, 1951).

Otros dos libritos de la Editorial Perpetuo Socorro, que va acreditándose cada vez más con la benemérita labor de la propaganda católica del libro. *La Misa del enfermo* puede ser una especie de devocionario en que el enfermo aprende una fórmula de oír la Santa Misa acomodada a su estado. Quien

lo haya leído algunas veces estará ya entrenado para saber oír por radio, cuando la enfermedad le impida la asistencia física a la iglesia, el Santo Sacrificio. «T'ien Chwen Min» es el nombre chino del Padre misionero redentorista José Campos, el cual publica, para solaz de los lectores y propaganda misional, ciertas visiones del Oriente chino que son desconocidas a la mayoría de los lectores españoles. Aun las materias que hayan leído en otras obras o revistas históricas o misionales parecerán nuevas por la galanura del relato y frescura de la expresión, propia de quien ha vivido cuanto narra.—FRANCISCO P. SOLÁ, S. J.

MAURICIO DE BEGOÑA, O. F. M. CAP., *Arte, Ciudad, Iglesia. Lo artístico. Lo social. Lo religioso.*—Edic. Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1951), 88.

Este trabajo de Fr. M. de B. casi más que proponer una solución a un problema tiene el mérito de plantearlo. No hay duda de que cuantos pertenecen a la generación pasada y aun los que no viven la juventud de la moderna, no acaban de comprender el «arte» que presentan como tal los «artistas» que se llaman modernos.

Hay más: se habla de un arte fascista, comunista, socialista, etc., que en realidad está conforme con las directrices doctrinales del materialismo admitido por los correspondientes sistemas sociales. Esto plantea al autor el problema de buscar las relaciones existentes entre «arte» y «sociedad» o, mejor dicho, entre «lo artístico», «lo social» y también «lo religioso».

Examina principalmente el arte de la U. R. S. S. como medio político-social; y luego apunta la solución católica, la más artística y bella de cuantas existen.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

SANCHO NEBOT, ANTONIO, *Bajo dos tiranías* (Hítler y Stalin en tierras húngaras).—Edic. Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1951), 100.

El H. Deodato, Marista, se encontraba en su Colegio de Budapest cuando los nazis ocuparon la ciudad y cuando luego los rusos la invadieron. Las vejaciones, sufrimientos y penalidades a que se vió sujeta toda la comunidad, están vivamente reflejados en las cartas de este Hermano, que el Dr. Sancho da a la luz pública.

Por razones fácilmente comprensibles, el traductor ha juzgado oportuno no trasladar íntegramente el texto de las cartas; ha preferido hacer una selección. Pero con tal cuidado, que no queda en modo alguno destruída la veracidad ni desvirtuada la caridad heroica de aquellos religiosos, que tanto sufrieron por la causa de Cristo.

Sin pretenderlo el autor, este libro resulta un autorizado documento para la historia de una época tan dolorosa para los católicos húngaros y un incentivo al verdadero espíritu cristiano para cuantos lean estas páginas llenas de vida, de dolor y de amor de Dios.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

ENDRODY, LADISLAO, S. J., *Esteban Kaszap. ¡La vida por Cristo!*—Trad. del húngaro por Antonio Sancho, Pbro., 4.ª ed. castellana según la 20.ª edición húngara.—Edit. Buena Prensa, Donceles, 99-A, Apart. 2.181 (México, 1951), 276.

Es verdaderamente emocionante la biografía de este joven húngaro, de vida inocente, muerto en la flor de su edad, a quien el Señor escogió como víctima de expiación, probándole con su dolorosa enfermedad, que le llevó al sepulcro. Quiso él entrar en la Compañía de Jesús, y del noviciado tuvo que salir por enfermedad. Los forúnculos purulentos que llagaban su cuerpo y una pleuresía que degeneró en septicemia pusieron su cuerpo como un retablo del santo Job, y todo lo soportaba él con santa paciencia. Esta vida escrita por el P. Endrody, promotor de su causa de beatificación, tiene todo el valor de una obra auténtica, en la que se citan continuamente los escritos de este mártir de la caridad y los testimonios de sus compañeros de religión. Auguramos entre los lectores de lengua española una gran difusión de esta obra, que entre sus paisanos ha alcanzado una tirada de 100.000 ejemplares.—M. Q.

BUSSIÉRES, BARÓN T. DE, *Conversión de María Alfonso Ratisbonne.*—Trad. del francés por Esteban Darvas.—Edit. Balmes (Barcelona, 1951), 139.

Este opúsculo contiene el relato de la maravillosa conversión del judaísmo a la religión católica, que obtuvo por intercesión de la Bienaventurada Virgen María, Alfonso María Ratisbonne de Estrasburgo, a los veintiocho años, quien casualmente se encontraba en Roma en un viaje de turismo hacia Malta en 1842. Precede a la relación un decreto del Cardenal Vicario de Roma que declara lo insigne de este milagro de la Virgen María. Va la relación auténtica de la conversión, la ceremonia del bautismo solemne en la iglesia del Gesù, que administró el Cardenal Patrizzi, y el discurso o plática entera que pronunció en esta ocasión el abate Dupanloup. Sigue una carta del convertido en que explica las circunstancias de su conversión, y al final van los fragmentos de dos cartas del conde de Laferronays, otro convertido, con ocasión de cuyos funerales se verificó la conversión de Ratisbonne. Un opúsculo digno de la mayor difusión.—M. Q.

ORTIZ MUÑOZ, ANTONIO, *Mi hermana y yo damos la vuelta al mundo.*—Ed. Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1951), 158.

Deliciosa narración la de estos dos hijos de un diplomático español destinado en Tokio, que pasan con él sus vacaciones de verano, para lo cual dan la vuelta al mundo. Como de paso el narrador, Javier Daza del Valle, va ensartando graciosamente nociones de historia patria, de profunda religiosidad, y diversos conocimientos de los usos, vestimenta y paisajes de las naciones que recorre con su hermana Mari Asún. No faltan también las peripecias en este viaje, para dar al relato mayor amenidad. La última visita es al Padre Santo, ante el cual declara su vocación de misionera la hermana del excelente narrador, un estudiante a punto de terminar el bachillerato. Es de los libros que comenzados a leer no se dejan de las manos hasta el fin, y cumple a maravilla el aforismo pedagógico de enseñar deleitando.—M. Q.

REVISTAS

MOHRMANN, C., *Les origines de la latinité chrétienne à Rome:* VigChr 3 (1949) 67-106; 163-183.

Investigación penetrante y muy bien documentada; rica, por otra parte, en conclusiones. Roma, capital del imperio, y, sobre todo, ciudad de Pedro y Pablo, estaba llamada a representar un papel transcendental en este asunto. Al principio la Iglesia de Roma habló la lengua ecuménica de la cristiandad, la más antigua: el griego. Sus fieles abundaban en elementos provenientes de una gran variedad de países que hablaban el *koine*. Pero desde el momento en que la Iglesia comenzó a allegar adeptos entre la población latina, comenzó también el progreso de la latinización de la comunidad de Roma. Roma contribuyó más de lo que se ha creído en la evolución lingüística que hizo del latín la lengua universal de la cristiandad occidental.

La *Carta de Clemente,* traducida ya en el siglo II, en Roma, contiene ya un latín popular, aunque muy dependiente todavía del griego, pero que lleva el sello de la ideología cristiana. Este solo hecho refuta ya la opinión de que la latinidad africana sea la primera en el Cristianismo. Hay todavía otros varios escritos, cien años más tarde, que tienen una lengua especial, con vocabulario rico y matizado, con particularidades sintácticas que preparan la diferenciación futura. En los escritos de Novaciano la latinidad es culta y literaria; más sobria y distinguida en las Cartas del papa Cornelio; viva y popular en la del pueblo romano y clero de Roma: todos tienen elementos comunes, propios del idioma.

Salvo raras divergencias, muy ligeras, la terminología cristiana de Roma y Cartago son idénticas. Más tarde Galia y España seguirán la misma ruta. La razón de esta uniformidad está en la unidad espiritual de la fe cristiana: predicación oral, uso de la Biblia, idéntica ideología. El comercio epistolar de la primera Iglesia tiene su influjo excepcional.—J. MADOZ.

RAPISARDA, E., *Influssi lucreziani in Prudenzio. Un suo poema lucreziano e antiepicureo:* VigChr 4 (1950) 46-60.

Sobre la concepción estrecha de Lavarenne, de que Prudencio tenga un valor más bien histórico que estético, más rico en aspectos apologéticos y doctrinales que en valores universales y humanos, subraya Rapisarda el influjo de Lucrecio que campea en los grandes poemas prudencianos. Si por el *Cathemerinon* retiene Prudencio el apelativo de *Horaciano,* por sus poemas, en cambio, y por la *Apotheosis* ha de dársele el título de *Lucrecio cristiano.* No solamente es poeta teólogo y polemista, sino espíritu anheloso en que se dan la mano los abandonos místicos de la *fe,* con los tormentos angustiosos de la razón. El drama de la vida universal y de la vida humana es en él

un reflejo del autor del *De natura rerum*. Estudio éste que, a través de elementos puramente formales y externos, penetra en la íntima concepción y sentimiento interno del gran poeta cristiano.—J. MADOZ.

RAPISARDA, C., *Prudenzio e la lingua greca:* Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica 2 (1948) 39.

El gran número de palabras griegas que ocurren en los escritos de Prudencio inclinarían a creer que él sabía bien el griego. Pero casi todos esos términos son del uso general cristiano; fuera de ellos no queda casi nada. En su lengua no hay grecismos.—J. MADOZ.

MARROU, H. I., *La technique de l'édition à l'époque patristique:* VigChr 3 (1949) 208-224.

Apoyándose principalmente en el texto de San Agustín, en una Carta recientemente descubierta (C. LAMBOT, *Lettre inédite de S. Augustin relative au «De civitate Dei»*, en RevBén 51, 1939, 109-121), concluye Marrou que para San Agustín y sus contemporáneos, *editar* un libro, supuesta ya la resolución de hacerlo, era sencillamente fijar definitivamente el tenor del texto, ejecutar o hacer ejecutar una copia cuidadosa y poner en circulación este *ejemplar* arquetipo, autorizando su lectura y su transcripción ulterior. Nada de realizar un número mayor o menor de copias, sino un ejemplar en principio. Mientras no aparezcan otros textos que prueben lo contrario, eso mismo habrá que conjeturar también para los tiempos del Imperio y los autores clásicos. No parecen, por lo mismo, fundadas las teorías de Th. Birt, Dziatzko, etc.—J. MADOZ.

LÓPEZ, U., *Los procesos matrimoniales en la Iglesia católica:* RazFe 141 (1950) 465-486.

Fundamentos dogmáticos sobre la naturaleza del matrimonio a base de *Arcanum divinae Sapientiae* y *Casti connubii*, ilustrando con el matrimonio de ensayo de Marconi y con casos de consentimiento viciado por no admitir la unidad o la indisolubilidad la inexistencia de ciertos matrimonios aparentes.

Tipos de procesos matrimoniales: de nulidad originaria del matrimonio, que se declara auténticamente, y de inconsumación, en que cabe disolver el vínculo en las debidas condiciones.

Podrá haber avaricia, pero vige el Instituto jurídico del «patrocinio gratuito». En cada caso hay que enterarse bien del por qué: o nulidad originaria o inconsumación.

ZALBA, M., *Los religiosos y la Acción católica:* RazFe 140 (1949) 23-57.

Se estudian los ocho documentos romanos más relevantes en que se habla de las relaciones entre los Religiosos y la Acción católica. Divulgación de los documentos; contenido general; lo que se ha pretendido ver en ellos; análisis sumario; para una mayor inteligencia que se eviten interpretaciones

mortificantes y no se escatimen sus prerrogativas a la vida y acción de los religiosos, que no se hagan declaraciones unilaterales a favor de la Acción católica, que se proceda a una cooperación auténtica, que exige contribución leal de una y otra parte.

GRANERO, J. M., *Superpoblación, subproducción y natalidad:* FazFe 142 (1950) 192-206.

Crítica de una obra de W. Vogt en que se hace propaganda de los medios anticoncepcionales en toda región superpoblada y se censura el progreso de la salud pública fuera de los Estados Unidos. Y Vogt no está solo; muchos sociólogos norteamericanos piensan que onanismo, esterilización, etc., son beneficiosos para la humanidad. Ni sólo son ideas; ahí está el caso del Japón.

Va creciendo el número de hombres; pero Malthus se equivocó en la ley geométrica del crecimiento; ¿por qué no nosotros también? ¡Y tantos terrenos tan poco poblados!

La producción de la tierra no va a bastar y, además, la productividad se va reduciendo. ¡Pero tan lentamente que vendrá antes el juicio universal que agotarse ella! Ni sabemos lo que los modernos descubrimientos podrán beneficiar a la agricultura.

Lucha contra el hambre con mejor producción y distribución, evitando superpoblaciones, organización social más justa.—M. Z.

GUERRERO, E., *Precisiones del pensamiento de Suárez sobre el primer sujeto del poder y sobre la legítima forma de su transmisión al Jefe del Estado:* RazFe 138 (1948) 443-477.

Como no hay voluntarismo pernicioso en los conceptos Suarezianos de ley y soberanía, tampoco lo hay en su doctrina sobre la transferencia del poder.

Autores tomistas (Delos, Urdánoz) resumen así el pensamiento de Suárez: entre la sociedad perfecta y el príncipe se cierra un contrato privado de servidumbre, por el que la sociedad cede plenamente sus derechos a regirse por sí—prescindiendo de toda relación al bien común—, a condición de que el príncipe la gobierne desde fuera como es razón. Voluntarismo en la organización social del poder público, voluntarismo en su ejercicio, y consiguientemente inconsistencia de un régimen político fundado en puras voluntades sin base ontológica, envilecimiento de la sociedad, despotismo del príncipe-déspota. Además presenta una sociedad todavía desorganizada como persona moral capaz de actos jurídicos, y la democracia como de derecho natural y única forma legítima.

El pensamiento auténtico de Suárez es: Además de la familia, sociedad imperfecta, se requiere otra sociedad civil perfecta. Y en ella una autoridad. Esa autoridad originariamente reside en la colectividad, no informe, sino recíprocamente vinculada por la voluntad de formar un cuerpo político, con posterioridad al menos de naturaleza.

Su causa eficiente es el Autor de la naturaleza, por una intervención especial distinta de la causalidad universal que ejerce en todos los efectos

criados, Dios establece la autoridad como algo necesariamente conexo con la naturaleza de la comunidad política en trance de quedar formada, como una especie de propiedad que sigue a la misma.

La autoridad no se concreta nunca en una persona por determinación de la naturaleza: siempre requiere un consentimiento siquiera implícito del pueblo. Ni exige permanecer en la comunidad como nació, sino más bien se impone su transferencia a una persona u organismo rector al que quede sometido el pueblo, aunque con el derecho inalienable de defenderse contra la tiranía o ineptitud del príncipe.

El derecho natural de la democracia originaria no excluye, antes reclama, la licitud de otras formas políticas. La transferencia del poder no se efectúa por contrato privado de servidumbre, sin atender al bien común y válido sólo porque pacta sunt servanda. La democracia de Suárez no tiene que ver nada con la de Rousseau. Los neoescolásticos que dicen que a la sociedad corresponde designar la persona rectora y que, hecha la designación, es Dios mismo el que comunica la autoridad, no llegaron a entender todo el pensamiento de Suárez, idéntico al de Vitoria y Belarmino. Ni pueden pretender que la doctrina de la Iglesia por labios de León XIII y Pío X les favorece contra la posición clásica de Suárez.—M. ZALBA.

LEJARZA, FIDEL DE, O. F. M., *Los archivos españoles y la Misionología:* MissHisp 4 (1947) 525-585.

Sugestivo e interesante artículo en el que se desarrolla el interés que ofrecen los innumerables archivos españoles para la Misionología, como precioso y riquísimo arsenal de materiales inéditos y de grandísima importancia.

Es un ensayo que puede servir de orientación a los no iniciados. Antes de entrar en materia presenta el hecho histórico de nuestro universalismo hispano encarnado en su alma de nación antes de haber sacudido definitivamente el yugo de la infidelidad, y la magnitud de la aportación de España a la ciencia de Misiones, ya desde el siglo XIII con los tres Raimundos, de Peñafort, Martí y Lulio, ya con los grandes misioneros rectores del pensamiento y de los grandes teólogos, juristas y misionólogos del tiempo de nuestras conquistas y descubrimientos.

Hecha la clasificación de los archivos en tres grupos, trata del origen de los diversos fondos existentes en cada archivo y a modo de ejemplo hace un examen del contenido de diversas colecciones: en frases breves da a conocer el interés que cada archivo ofrece al misionólogo, y, como revelación de lo existente, copia una serie de papeletas o fichas que el autor ha ido tomando de cuanto se refiere a las misiones.

Contribución valiosa y alentadora para la Misiología es la del autor que ha descorrido el velo que oculta tantos tesoros, de una manera apta para excitar al trabajo de investigación, haciendo pregustar los atractivos y encantos que encierra la investigación en general y principalmente en materias tan elevadas que fueron el campo donde se movieron y vivieron aquellos gigantes del espíritu.—CARLOS GARCÍA GOLDÁRAZ.

SANTOS, ANGEL, S. I., *Francisco Ros, S. I., arzobispo de Cranganor, primer obispo jesuita de la India (1557-1624)*: MissHisp 5 (1948) 325-393.

Es un estudio serio y bien documentado sobre este jesuíta, uno de los muchos con que España surtió las misiones de Oriente pertenecientes al patronato portugués. Era natural de Gerona, y de 27 años de edad fué a la misión jesuítica del Malabar, donde primero como simple misionero, después como obispo, compartió los trabajos y afanes apostólicos de la gloriosa provincia ultramarina, iniciados años antes por San Francisco Javier.—M. O.

MATEOS, F., S. I., *Avances Portugueses y Misiones Españolas en América del Sur:* MissHisp 5 (1948) 459-504.

Después de un resumen histórico de las misiones fundadas por los jesuítas españoles en el interior del continente sudamericano, las de los Llanos y Orinoco en Colombia y Venezuela, las de Mainas en el curso alto y medio del río Marañón y sus afluentes de ambas márgenes, las de Mojos y Chiquitos en Bolivia, y las más célebres de todas, las del Paraguay en los ríos Paraná y Uruguay; se describen los avances de los portugueses del Brasil más allá de la línea de demarcación de Alejandro VI y Tordesillas, que siguieron tres direcciones principales: aguas arriba del Amazonas y sus afluentes, donde chocaron con las misiones de Mainas, destruyendo la sección más oriental de ellas, llamada de los Omaguas; en dirección sur hacia el río de la Plata, donde hicieron vandálicos destrozos en las reducciones del Paraguay que entonces se comenzaban, hasta que fueron derrotados por los indios armados de bocas de fuego y dirigidos por sus misioneros; y hacia el interior en dirección oeste por Cuyabá y Matogrosso, donde también tuvieron que ver con las misiones de Mojos y Chiquitos. El forcejeo entre misiones jesuíticas españolas y avances portugueses del Brasil es el que se describe en este estudio; la lucha tuvo como consecuencia salvar para España y varias repúblicas hispanoamericanas extensos territorios de la hoya amazónica y de las vertientes del río de la Plata.—M. O.

SALVÁ, JAIME, *Misioneros españoles a Filipinas:* MissHisp 5 (1948) 505-541.

Este estudio da a conocer dos relaciones de viaje desde España a Filipinas, escritas por el procurador de la provincia jesuítica de dichas islas, Diego de Bobadilla, que condujo el año 1643 una brillante expedición de 40 misioneros. Los documentos se hallan en la colección Navarrete del Museo Naval de Madrid, y el primero refiere el viaje de Cádiz a Nueva España, el segundo desde Acapulco a Manila. La relación incluye los nombres de los misioneros e indica la procedencia de las diversas provincias jesuíticas de Europa que los enviaban. Preceden unas consideraciones generales sobre la misión de Filipinas, y los datos sobre los misioneros de la expedición, entresacados de Historias antiguas impresas y otras fuentes usuales, como las colecciones de Varones Ilustres.—M. O.

MATEOS, F., S. I., *¿Suárez misionero en el Río de la Plata?:* MissHisp 5 (1948) 566-573.

Con ocasión de haberse divulgado en ciertos medios intelectuales de la República Argentina, la especie haber estado el Doctor Eximio a punto de ir a las misiones de la antigua provincia jesuítica del Paraguay a fines del siglo XVI, valorada con el espejuelo de ir destinado a dar ser a la universidad de Córdoba del Tucumán; especie que halló eco solemne en uno de los discursos pronunciados en Madrid durante los actos del centenario de Suárez; demuestra el autor lo absurdo y exorbitante de dicha especie, probando que no se trata del ilustre teólogo de Coimbra, sino de otro jesuíta, llamado también Francisco Suárez, y como él granadino, rector por entonces del colegio inglés de Valladolid. Se incluyen los documentos relativos a la expedición a Indias de este Francisco Suárez, que no llegó a embarcarse y fué sustituído por el P. Rodrigo de Cabredo, que iba nombrado provincial del Perú.—M. O.

CRONICA

Trabajos críticos sobre los textos bíblicos

En conexión con los trabajos de crítica de los Textos Bíblicos que en España se vienen realizando durante los últimos años, el Seminario Filológico «Cardenal Cisneros», en íntima relación con el Instituto Arias Montano, del C. S. de I. C., ha logrado reunir ya una importante colección de fotocopias de manuscritos antiguos de la Biblia hebrea, griega y aramea, de elevado valor, tanto por su significado científico como por tratarse de piezas prácticamente imposibles de manejar directamente. En esa colección figuran reproducciones de códices de la Biblioteca de Leningrado, facilitadas por cordial mediación de filólogos extranjeros amigos de España, y muchas de manuscritos custodiados en otras bibliotecas del mundo, también de difícil acceso.

Por mediación del Consulado general de España en Jerusalén se ha logrado coronar felizmente una gestión iniciada en Oriente por Profesores españoles, y que ha permitido enriquecer los fondos de textos de los organismos antes mencionados con fotografías de manuscritos bíblicos antiquísimos, no utilizados hasta ahora científicamente en ninguna de las ediciones críticas del Antiguo Testamento modernamente publicadas.

(Indice Cultural Español 8 (1953) 217).

Fundación del «Instituto Angélico»

Por decreto del Ministerio de Educación Nacional ha sido creado en la Ciudad Universitaria de Madrid un centro de Ciencias Sagradas y Altos Estudios Eclesiásticos, denominado «Instituto Angélico», que tendrá por misión la enseñanza, investigación y difusión del saber jurídico-canónico, teológico y escriturístico y de las disciplinas complementarias a la luz de la fe católica, en estrecho contacto con el desenvolvimiento de la Filosofía y de las Ciencias. Igualmente promoverá una comunicación y una colaboración estable entre los núcleos universitarios seglares y eclesiásticos. El Instituto estará integrado por una Escuela Superior de Estudios Tomistas, un Centro de Investigación de Ciencias Sagradas y un Colegio Mayor «Aquinas», y funcionará en régimen de Patronato, del que serán Patronos de Honor el Jefe de Estado, el Nuncio de S. S. en España y el Maestro General de la Orden de Predicadores. Tendrá el Instituto Angélico un Director y un Vicedirector, nombrados por el Ministerio de Educación Nacional, a propuesta de terna de la Orden Dominicana, entre religiosos de la misma con

grados académicos mayores. La designación del profesorado deberá recaer en religiosos de la citada Orden o en profesores eclesiásticos o seglares de especial competencia.

(Indice Cultural Español 8 (1953) 339).

Semana Bernardiana de Roma

El 19 de abril, en la Pontificia Facultad Teológica «Marianum» de los Siervos de María de Roma, se inauguró la Semana Bernardiana para honrar a S. Bernardo de Claraval, Doctor Mariano por excelencia, con ocasión del octavo centenario de su muerte, acaecida en 1153. Asistió una numerosa concurrencia de Sacerdotes, Religiosos y Religiosas. La Semana se inauguró con el discurso del P. Gabriel M.ª Roschini, que está al frente del «Marianum». El coferenciante presentó a S. Bernardo como doctor eminentemente Mariano y señaló que las conferencias girarían alrededor de su doctrina mariana. Habló luego el P. Alberto Grammatico, O. C., quien historió el ambiente en que apareció S. Bernardo y ponderó la importancia de su Mariología, aunque no aparezca ésta de una manera sistemática. Por lo que se refiere a la maternidad divina, si bien no usó el término «maternidad espiritual» con respecto a la humanidad, expone su doctrina, como también la de la corredención y la de la mediación universal.

El lunes 20 disertó D. Francisco Spadafora, profesor de la misma Facultad, sobre el tema: «Fundamentos bíblicos y tradicionales de la doctrina mariana de S. Bernardo». Ponderó el valor de los fundamentos bíblicos de su Mariología, en relación con la patrología, por su estudio del texto sagrado, sin limitarse a la mera repetición de la exégesis patrística, uso predominante hasta fines del siglo XII. Como dependencias ciertas de S. Bernardo señaló, además de S. Ambrosio y S. Agustín, principalmente S. Efrén y probablemente Orígenes.

El martes el P. Roschini delineó con claridad y precisión «Los principios fundamentales de la Mariología bernardiana». Insistió en que su idea central dominante, con la cual relaciona todas sus conclusiones mariológicas, es la maternidad divina. Pasando luego a ilustrar los principios mariológicos secundarios, que juegan también un papel importante en el lógico desarrollo de su doctrina mariana, puso de relieve que aun cuando el Santo Doctor no formuló el llamado «principio de singularidad», proporcionó todos sus elementos para enunciarlo, haciendo resaltar la singular misión que Dios confió a María, la singularidad de los privilegios de que la adornó ya desde el principio, en el curso y fin de su vida terrena, y la consiguiente singularidad del culto que le tributa la Iglesia. El «principio de conveniencia», que supone de parte de Dios la elección de una Madre digna, encuentra su aplicación en el desarrollo de la doctrina mariana del Santo. En cuanto al «principio de eminencia», notó el orador que el Melifluo doctor fué el primero en la historia de la Mariología en formularlo con términos claros, precisos y solemnes. Por lo que atañe al «principio de analogía o semejanza con Cristo», también lo encontró enunciado, aunque no de modo tan manifiesto.

La conferencia del miércoles, día 22, estuvo a cargo del P. Raimundo Spiazzi, O. P., quien se ocupó de la doctrina Bernardiana sobre la misión

de María en el mundo, en relación con Cristo, doctrina que si bien no se presenta en forma sistemática, es el tema de sus meditaciones y sermones. Considera S. Bernardo a María como nueva Eva en la restauración del linaje humano; la mediación de María la ve principalmente en dos momentos: en la Anunciación y en la Asunción a los cielos, aunque como colaboradora de Cristo, el Supremo Mediador entre Dios y los hombres. La idea bernardiana de la mediación de María incluye, dijo el orador, el concepto, aunque no se aduzca la palabra de una «corredención indirecta», por la cooperación de María en la obra redentora, no sólo como Madre del Redentor, sino también por una participación en la Pasión y Muerte de Cristo, según se infiere de sus palabras, aunque no explícitamente. En cambio, el concepto de María medianera y dispensadora de todas las gracias aparece con evidencia en S. Bernardo.

El día siguiente habló el P. C. Boyer, S. I., quien después de recordar que el privilegio fundamental de María, según S. Bernardo, es la divina Maternidad, examinó dos privilegios de María ya definidos: la Inmaculada Concepción y la Asunción en cuerpo y alma a los cielos. Aquel privilegio viene negado en la famosa carta a los canónigos de Lyon, lo cual se explica por haber considerado él ésta como doctrina nueva, y principalmente por algunos principios que sostenía más confusos que exactos sobre la transmisión del pecado original; pero la circunstancia de que el Doctor de Claraval exaltase tanto a María condujo lógicamente por lo menos a un conocimiento más profundo de este privilegio de María.

En cuanto a la Asunción, según algunos, habla de ella sólo dudosa y confusamente; mas si se atiende no solamente a los textos, sino a su contexto tanto mediato como inmediato, la duda, dijo el orador, desaparece. Así describe en forma poética la Asunción de María con su cuerpo glorioso a los cielos, cuando narra como en visión todos los detalles de su ingreso en la Jerusalén celestial, con el triunfal recibimiento de parte de Jesús y las señales de afecto, de alegría y sujeción de los habitantes de la gloria. Después se describe con términos magníficos la exaltación de María.

El domingo, día 26, tuvo lugar la conclusión de la Semana Bernardiana. El P. Roschini recalcó que S. Bernardo es el «Doctor Mariano» por excelencia, que superó a los escritores que le precedieron y tuvo más influjo que ningún otro en los que le siguieron y aun sobre la liturgia mariana. A continuación el P. Jorge M. Francini desarrolló el tema: «Il "fedel Bernardo" nella Divina Commedia». El día anterior, sábado, el P. Andrés Dal Pino había expuesto su disertación sobre el tema: «La espiritualidad mariana de S. Bernardo y su influjo», estudio hecho sobre sus sermones. El viernes el P. Jacinto M.ª Giurato, profesor del «Marianum», se ciñó al «culto mariano de S. Bernardo», manifestado en tres actos: veneración, invocación e imitación.

Cursillo sobre la Espiritualidad de San Bernardo en la Balmesiana de Barcelona

La «Escuela de Historia Eclesiástica» de Balmesiana de Barcelona ha organizado, para el mes de febrero de este año, un «Cursillo de Historia de la Espiritualidad», que escogió como tema «La Espiritualidad de San Bernardo», en el actual centenario.

Comenzó la primera Conferencia el 5 de febrero, y estuvo a cargo del Dr. Angel Fábrega Grau, Pbro., quien habló sobre la «Personalidad de San Bernardo». Dividió su conferencia en dos partes: 1.ª La espiritualidad en sus grandes perspectivas históricas. 2.ª Semblanza histórica del abad de Claraval, y aquí recordó algo de la espiritualidad Bernardiana, la eficiencia de su doctrina ascético-mística y su trascendencia en la espiritualidad ulterior. Al final, el orador marcó el influjo que tuvieron los monasterios de Poblet y Santas Creus en la espiritualidad posterior de Cataluña.

El 12 de febrero fué la segunda Conferencia del ciclo, desarrollada por el Dr. Antonio Briva Mirabent, Pbro. Su tema fué: «San Bernado y la cultura teológica del siglo XII». Presentó primero al Santo como defensor de la fe, en la impugnación de los errores de Abelardo, de su discípulo Arnaldo de Brescia y de Gilberto de la Porrée, y su lucha con la herejía maniquea que pululaba por Francia. Pasó luego a describir la importancia que en la teología Bernardiana tienen la concepción del alma-imagen y semejanza de Dios y las diversas clases de libertades, algunas de ellas perdidas por el pecado original, y reconquistadas por Cristo. Finalmente presentó el Orador algunos trazos de la teología mariana Bernardiana.

Las dos últimas Lecciones del cursillo fueron expuestas por el Licenciado José M.ª Bardés Huguet, Pbro. En la primera, de 19 de febrero, habló de «La oración según la doctrina de San Bernardo». En el Santo, dijo, se acentuó la corriente espiritual, iniciada por el abad Juan de Fecamp, caracterizada por una intensa devoción a la Humanidad de Cristo. Como sus contemporáneos, distinguió Bernardo cuatro actos diversos en el trato del alma con Dios: La lectura, la meditación, la oración y la contemplación, a los cuales ha de acompañar la mortificación. Para él la contemplación, identificada con la perfección, es como una visita del Verbo Esposo al alma, que no ceja en su vida activa de apostolado.

Finalmente, el 26 de febrero, el mismo orador desarrolló la lección: «Las etapas de la vida espiritual según San Bernardo». Estas son las ya clásicas de vía purificativa, iluminativa y unitiva, aunque el Santo no usa estos nombres. El Señor atrae al alma con la consolación, la prueba con sequedades para que conozca sus defectos y se humille y la dispone por los más heroicos sacrificios para la plenitud del amor.

Congreso Internacional Agustiniano

Con ocasión del XVI centenario del nacimiento de S. Agustín (13 de noviembre de 354) se proyecta celebrar un Congreso Internacional Agustiniano, en el Instituto Católico de París, en los días 21 a 24 de septiembre de 1954, a los 23 años de la celebración del XV centenario de la muerte.

El Congreso será de carácter científico. El Comité organizativo desea que colabore un buen número de admiradores del Santo Obispo de Hipona, los cuales podrán presentar un balance de los resultados obtenidos últimamente en las investigaciones históricas, filológicas, críticas, filosóficas y teológicas. Como temas de estudio para los trabajos que se presenten ofrece los siguientes:

Las fuentes del pensamiento agustiniano.—El platonismo de S. Agustín.—La doctrina de la participación y de la iluminación.—La teología de la

Trinidad, de la Iglesia o de la gracia.—El problema de la mística de San Agustín.—Las relaciones entre las dos ciudades.—La noción de sabiduría.

El Congreso aceptará las Comunicaciones sobre algún problema en particular, las cuales serán leídas por lo menos en resumen, si bien en todo caso serán publicadas por entero en las Actas del Congreso. Para el mes de julio de este año se anuncia la publicación del programa detallado del Congreso.

Cuarto centenario de la Universidad Gregoriana

Este año recurre el cuarto centenario de la fundación de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, que comenzó en el Colegio Romano en 1551, con la enseñanza de las Humanidades, y después de recibir el año siguiente de Julio III el privilegio de conferir grados académicos, en 1553 se inició ya con la enseñanza de la filosofía y teología y pasó a ocupar, gracias a la munificencia de Gregorio XIII, en 1584, el edificio de lo que desde entonces se llamó Universidad Gregoriana, tomando el nombre de su nuevo «Fundador y Padre». Este año, pues, se cumple el cuarto centenario de la creación de las Facultades filosófica y teológica, a las cuales con el tiempo se había de añadir las de Derecho Canónico, Historia eclesiástica, Misionología, el Instituto de estudios sociales, los Estudios superiores de lengua latina y el Instituto de estudios superiores de religión para los seglares.

Los días del próximo Congreso de celebración del centenario serán del 13 al 20 de octubre. Los argumentos que se tratarán en él, clasificados por secciones, son los siguientes, según el programa recibido:

I. *Sectio theologica:* 1. De natura revelationis et de methodo theologiae. 2. De progressu Ecclesiologiae inde a Concilio Tridentino deque praesenti eius statu. 3. De diversis Sacrae Scripturae sensibus. 4. De evolutione post-tridentina et de hodiernis inquisitionibus Mariologiae. 5. Hodierna conscientiae christianae problemata metaphysica, psychologica, theologica.

II. *Sectio Juris Canonici:* 1. Personalitas moralis ex ipso juris Praescripto in C. J. C. 2. De condicione e qua pendet matrimonialis consensus. 3. Causarum piarum novae formae. 4. De relationibus inter potestatem administrativam et judicialem in Jure Canonico.

III. *Sectio Philosophica:* 1. Quaeritur, quid nostri temporis doctrinae, quae nomine exsistentialismi designari solent, ad studium metaphysicae conferant. 2. Examinantur problemata quaedam gnoseologica, quae ad studium doctrinae cosmologicae pertinent, ratione habita factorum quae a scientiis positivis praebentur. 3. Quid proprium habeat probatio exsistentiae Dei, quo ab aliis probationibus distinguatur.

IV. *Sectio Historiae Ecclesiasticae:* 1. Peculiares quaestiones methodologicae quae in antiqua Ecclesiae Historia investiganda occurrunt. 2. Sacerdotium et Regnum in novis investigationibus circa saecula XII et XIII. 3. «Humanismus» et «Ratio Studiorum», prout a recenti historiographia illustrantur. 4. Jansenismus in novissimis investigationibus historicis.

V. *Sectio Missiologica:* 1. De activitate missionali nostrae aetatis in

variis orbis regionibus. 2. De S. Francisci Xaverii mente apostolica, collata cum recentioribus documentis missionalibus a S. Sede prolatis. 3. De Ordinibus contemplativis apud infideles instituendis.

Necrología

† El 23 de agosto de 1952 falleció el *P. Juan Postius Sala,* de la Congregación de Misioneros Hijos del Corazón de María, notable canonista español. Había nacido en Berga, de la provincia de Barcelona y diócesis de Solsona, en 1876, e ingresó en la Congregación de S. Antonio M.ª Claret en 1892. Cursó sus estudios primero en la Universidad de Cervera, entonces Colegio Máximo del Instituto, y después en Roma, en donde se doctoró en Derecho Civil y Canónico. Fué el fundador de la revista «Ilustración del Clero», en la cual escribió artículos y respondió a consultas de Derecho y de Moral. No hemos de hacer resaltar aquí su labor como Secretario general del Congreso Eucarístico de Madrid, en la elaboración de sus Actas y de las de otros Congresos Internacionales. A la aparición del C. I. C. publicó su celebrada obra *El Código Canónico aplicado en España en forma de instituciones,* de la cual salieron cinco ediciones. Suyos son también la edición crítica de la *Autobiografía del P. Claret* y un comentario sobre la *Pedagogía* del Santo. Parece ha dejado varias obras inéditas. Dentro del Instituto fué Consultor general y algún tiempo Subdirector, y también Procurador general ante la Santa Sede, cargo que ocupó hasta 1949. En la pasada cruzada española de 1936 sufrió cárceles y penalidades sin cuento que dejaron muy quebrantada su salud. No es extraño se ensañaran los rojos con él, pues durante la República actuó valientemente en defensa de la Iglesia y sus instituciones.

† El 21 de julio de 1952 entregó su alma a Dios *D. Teodoro Andrés Marcos,* Vicerrector de la Universidad Literaria de Salamanca y catedrático de entrambas Universidades salmantinas. Nació en Palencia de Negrilla (Salamanca) en 1880. Curso con gran esplendor sus estudios eclesiásticos en la la Universidad Pontificia de Comillas (Santander). Después de concluído el bachillerato civil, se doctoró en Derecho y ganó por oposiciones la cátedra de Derecho Canónico de la Universidad de Salamanca, cátedra que ocupó desde 1906 a 1950. En 1940 comenzó a regentar también la de Derecho romano en la Universidad Pontificia hasta 1950, en que fué jubilado de ambas y objeto de un homenaje por sus antiguos alumnos. Publicó diversas obras de carácter histórico muy apreciadas, y la muerte le sorprendió con una de ellas: *Las bulas alejandrinas en la conquista de América.* No podemos dejar de mencionar aquí sus *Instituciones de Derecho canónico,* en tres tomos; las *Fuentes de Derecho canónico y sus fundamentos* y *Las instituciones canónicas en la Iglesia hispano-romano-visigótica.* Para el centenario de Suárez compuso su *Semblanza de Suárez. En el cuarto centenario de su nacimiento.*

Libros recibidos [1]

* De sus AUTORES.

DELHAYE, PH., *La Théologie morale d'hier et d'aujourd'hui.* Separata de «Revue des Sciencies Religieuses» 27 (1953) 112-130.

GONZÁLEZ QUINTANA, GUILLERMO, S. I., *La santificación social en el cuerpo místico.* Respuesta al R. P. T. Zapelena, S. I. Separata de «Ecclesiastica Xaveriana» 3 (1953) 28.

* Del C. S. DE I. C., Sr. Dn. Rafael de Balbín Lucas, Vitrubio, 16, Madrid.

MOSTAZA RODRÍGUEZ, ANTONIO, PBRO., *El Problema del Ministro Extraordinario de la Confirmación. Estudio histórico-teológico canónico.*—Inst. «San Raimundo de Peñafort» (Salamanca, 1952) XX-386.

* De la EDIT. CATOLICA, Alfonso XI, 4. Apartado 466, B. A. C., Madrid.

ANSELMO, SAN, *Obras Completas.* Traducidas por primera vez al castellano. Texto latino de la edición crítica del P. Schmidt, O. S. B., t. II. Vers. castellana y notas teológicas, sacadas de los comentarios del P. Olivares, O. S. B., por Julián Alameda, O. S. B.—(Madrid, 1953) XV-804.

AGUSTÍN, SAN, *Obras* en edición bilingüe, t. XI *Cartas* (2.º). Complemento del t. VIII. Edic. preparada por Lope Cilleruelo, O. S. A.—(Madrid, 1953) IICO.

FRANCISCO JAVIER, SAN, *Cartas y Escritos.* Unica publicación castellana completa según la edición crítica de M. H. S. I. (1944-1945). Anotadas por FÉLIX ZUBILLAGA, S. I.—(Madrid, 1953) XX-578.

SOLANO, JESÚS; ALDAMA, JOSEPHUS A. DE; GONZÁLEZ, SEVERINUS, S. J., *Sacrae Theologiae Summa,* t. III *De Verbo incarnato. Mariologia. De gratia Christi. De virtutibus infusis.*—(Matriti, 1953) XXIII-902.

NÁCAR FUSTER, ELOINO, PBRO.; COLUNGA CUETO, ALBERTO, O. P., *Nuevo Testamento.* Vers. directa del texto original griego. — (Madrid, 1953) XXVIII-916.

* De la EDIT. RAZON Y FE, Zurbano, 80. Madrid.

GEMELLI, AGUSTÍN, O. F. M., *Psicología de la edad evolutiva.* Prólogo y traducción de J. Fábregas Camí, S. I.—(Madrid, 1952) 283.

LEBRETÓN, JULIO, S. J., *La Vida y Doctrina de Jesucristo Nuestro Señor.* Trad. de Feliciano Cereceda, S. J. Prólogo de Victoriano Larrañaga, S. J., 3.ª ed. según la 19.ª francesa.—(Madrid, 1952) 603.

* De EDICIONES FAX, Zurbano, 80. Apartado 8001, Madrid.

TERRIEN, J. B., S. J., *La gracia y la gloria o la filiación adoptiva de los hijos*

---

[1] De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

de Dios estudiada en su realidad, sus principios, su perfeccionamiento y su coronamiento final, 3.ª ed. española.—Ediciones FAX (Madrid, 1952) 502.

KELLY, GERALD, S. I., *Juventud de hoy y castidad.* Trad. española de Antonio M.ª Martins, S. I.—Ediciones FAX (Madrid, 1953) 203.

* De la EDIT. STUDIUM DE CULTURA, Bailén, 19, Madrid.

MARTÍNEZ, LUIS M.ª, ARZ., *El sacerdote misterio de amor*, 2.ª ed.—(Madrid, Buenos Aires, 1953) 212.

MARTÍNEZ, LUIS M.ª, ARZ., *Vida espiritual*, 3.ª ed. de *Simientes divinas*, considerablemente aumentada.—(Madrid, Buenos Aires, 1953) 242.

PROHÁSZKA, OTTOKÁR, OBP., *Teología en calderilla.*—(Madrid, Buenos Aires, 1953) 143.

GALLEGO, ALEJANDRO, O. P., *Almas de Oriente.*—(Madrid, Buenos Aires, 1953) 166.

GONZÁLEZ CAMINERO, NEMESIO, S. I., *Arte de vivir, amar y morir.*—Universidad Pontificia (Comillas [Santander], 1952) 180.

CABO, ENRIQUE DE, *Las almas tienen sed. Estudio sobre la metafísica del hombre.*—Impr. de Aldecoa (Burgos, 1953) 370.

TREVIÑO, J. G., M. SP., *¡Confiemos en él!* 5.ª ed.—(Madrid, Buenos Aires, 1953) 174.

ACELLE, *Mujer (Diario de una madre).* Trad. del francés por M.ª de la Concepción Escobar de Aval.—C. S. de M. de A. C.—(Madrid, Buenos Aires, 1953) 146.

* De la EDIT. EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14, Madrid.

SARABIA, RAMÓN, C. SS. R., *La España de hoy y la España de mañana.*—Madrid, 1952) 1134.

SARABIA, RAMÓN, C. SS. R., *Josefina Vilaseca. Mártir de la pureza.*—(Madrid, 1953) 224 - 16 láms.

FAUS, JESÚS, C. SS. R., *Sangre sobre los lirios. Viaje emocional tras las huellas de Josefina Vilaseca.*—(Madrid, 1953) 160 - 16 láms. de colores.

* De la EDIT. HIJOS DE GREGORIO DEL AMO, Calle de la Paz, 4, Madrid.

FABER, FEDERICO WILLIAM, PBRO., *Progreso del alma en la vida espiritual.* Trad. de D. Gabino Tejado, 5.ª ed.—(Madrid, 1952) 468.

* De la EDIT. LABOR, S, A., Barcelona.

KLIMKE, FEDERICO-COLOMER, EUSEBIO, S. J., *Historia de la filosofía.* Trad. y ampliaciones a cargo de Profesores de la Facultad Filosófica del Colegio Máximo de S. Francisco de Borja de S. Cugat del Vallés de Barcelona.—(Barcelona, 1953) XXVII-966.

* De la EDIT. HEDER, Balmes, 26, Barcelona.

BRUGGER, WALTER, S. I., *Diccionario de Filosofía.* Trad. por José M.ª Vélez Cantarell. Prólogo de Juan Roig Gironella, S. I.—(Barcelona, 1953) XLII-515.

* De la EDIT. EUGENIO SUBIRANA, S. A., Puertaferrisa, 14, Barcelona.

SOLANS, JOAQUÍN-VENDRELL, JOSÉ, PBRO., *Manual litúrgico*, 13.ª ed. adaptada a las nuevas disposiciones litúrgicas por Antonio Tenas y Pedro Farnés, Pbros., t. I.—(Barcelona, 1953) XXIII-706.

* De la EDIT. LITURGICA ESPAÑOLA, S. A., Avda. José Antonio, 581, Barcelona.

TROCHU, FRANCISCO, PBRO., *Vida del Cura de Ars, San Juan M.ª Bautista Vianney.* Trad. española revisada, 3.ª ed.—(Barcelona, 1953) XIX-700.

VIRGILI, JOSÉ M.ª, *De cómo nace un libro.*—S. A. D. A. G.—(Barcelona, 1953) 45 p. con 11 ilustraciones.

La santa Misa en imagen y plegaria. Adaptación española por Manuel Rovira, O. S. B.—(Barcelona, 1953) 36 fotografías en huecograbado. Oraciones a dos tintas, pts. 14.

* Del INSTITUTO FILOSOFICO DE BALMESIANA, Durán y Bas, 9, Barcelona.

ROIG GIRONELLA, S. J., *Lo que no se dice. Con una Antología Teofánica de textos de Ortega y Gasset.*—(Barcelona, 1953) 36.

* De la EDIT. EL MENSAJERO DEL CORAZON DE JESUS, Bilbao.

ARREGUI, ANTONIO M.ª, S. I., *Summarium Theologiae moralis,* ad Codicem iuris canonici accommodatum. Edit. 21.ª (17.ª latina).—(Bilbao, 1952) XVII-687.

JIMÉNEZ DE MUÑANA, RAMÓN, S. I., *Verdad y vida. Colección de hechos y dichos catequísticos,* t. V *La perfección cristiana. Virtudes y vicios,* 2.ª ed.—(Bilbao, 1951) 871.

* De la EDIT. SAL TERRAE. Apartado 77, Santander.

VIEJO-FELIU, RICARDO, S. J. PH. D., *El creador y su creación,* t. I.—Publicaciones de la Universidad Católica de Santa María (Ponce [Puerto Rico], 1952) XLVIII-285.

LLORCA, BERNARDINO, S. I., *La Inquisición Española. Estudio crítico.*—Universidad Pontificia (Comillas [Santander], 1953) 192.

* De los PP. CARMELITAS, La Santa. Apartado 35, Avila.

NAZARIO DE SANTA TERESA, O. C. D., *La música callada. Teología del estilo.* Prólogo de Guillermo Díaz-Plaja.—Edit. de Espiritualidad (Madrid, 1953) 267.

* Del PONTIFICIUM INSTITUTUM BIBLICUM, Piazza della Pilotta, 35, Roma (101).

FONSECA, ALOISIUS GONZAGA DA, S. I., *Quaestio synoptica.* Editio tertia (Institutiones biblicae. Ser. altera. Opera subsidiaria).—(Romae, 1952) 224.

* De la PONTIFICIA UNIVERSITA GREGORIANA, Piazza della Pilotta, 4, Roma.

Lo sviluppo del dogma secondo la Dottrina Cattolica. Relazioni lette nella seconda Settimana Teologica, 24-28 settembre 1951.—(Roma, 1953) 233.

* De EDITIONS CH. BEYAERT, 8 Rue Notre Dame, Bruges, Bélgica.

KOLOGRIVOF, IVAN, *Essai sur le sainteté en Russie* (Collection Renaissance et Tradition).—(Bruges, 1953) 448, fr. belg. 185.

* Del EDIT. FERNAND AUBIER, 13 Quai Conti, París.

RONDET, H.; Le LANDAIS, M.; LAURAS, A.; COUTURIER, C., *Etudes Augustiniennes.* (Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie, S. J. de Lyon-Fourvière, 28).—(París, 1953) 334.

* De la C. BERTELSMANN VERLAG, Gütersloh, Alemania.

KRESSNER, HELMUT, *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums* (Schrften des Vereins für Reformationsgeschichte. Nr. 170. Jahrgang 59, Heft 1).—(Gütersloh, 1953) 136

STÜRMER, KARL, *Auferstehung und Erwählung* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2 Reihe. Sammlung wissenschaftlicher Monographien. 53 Band).—(Gütersloh, 1953) 200.